FASCICOLO III LUGLIO-SETTEMBRE 1970

GIORNALE CRITICO

DELLA

FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO

DA

GIOVANNI GENTILE

QUARTA SERIE, VOLUME I
ANNO XLIX (LI)

U. of ILL. LIBRARY
JAN 25 1971
CHICAGO CIRCLE

G. C. SANSONI - EDITORE
FIRENZE

PUBBLICAZIONE TRIMESTRALE SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - IV GRUPPO

SOMMARIO DEL FASCICOLO

CARLO DIANO, *Il problema della materia in Platone* . . . . . Pag. 321

Varietà:

ANTONIO CORSANO, *Vanini e Baconthorp* 336
GUSTAVO COSTA, *Vico e Locke* 344
GIACOMO MARRAMAO, *La problematica della scientificità del marxismo nel pensiero di Antonio Labriola* 362

Discussioni e postille:

ANTIMO NEGRI, *Giovanni Gentile storico della filosofia italiana* 390
ALBERTO GAJANO, *Psicanalisi e fenomenologia nel pensiero di P. Ricoeur* . . 406

Recensioni:

VITTORIO SAINATI, *Storia dell'« Organon » aristotelico* (F. Costa) 433
HEINZ ZAHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im XX. Jahrhundert* (A. Caracciolo) 444
ADA LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant* (U. Margiotta) . . . 452
CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica* (G. Bartolomei) 455

Note e notizie:

I filosofi (P. P.) 459
Emerico Amari (P. P.) 460
Lezioni di metodo storico (P. P.) 461
Abraham Joshua Heschel (P. P.) 461
Sociologia della religione (P. P.) 462
Jurgen Habermas (P. P.) 463

La terza serie del *Giornale Critico* è pubblicata per conto della Fondazione per gli studi filosofici « Giovanni Gentile » a cura di un Comitato direttivo composto da C. DIANO, E. GARIN e U. SPIRITO. Segretaria di redazione E. Giancotti Boscherini.

Pubblicazione trimestrale
ABBONAMENTO 1970

Abbonamento: per l'Italia L. 7.000 - Per l'Estero L. 8.000.
Un fascicolo semplice: Italia L. 2.000 - Estero L. 2.500.

Sono disponibili le annate dal 1957 al 1969 al prezzo di L. 12.000 ciascuna.

Direzione:
Prof. Ugo Spirito, 00186 Roma, Piazza del Collegio Romano, 2.

Amministrazione:
Casa Editrice G. C. Sansoni, 50132 Firenze, Viale Mazzini, 46.

Distribuzione e abbonamenti:
LI.CO.SA., 50121 Firenze, Via La Marmora, 45.

IL PROBLEMA DELLA MATERIA IN PLATONE
LA CHORA DEL TIMEO

Nel *Filebo* il problema della « materia » è posto come problema del *mallon* e dell'*hetton* e dell'*apeiron* che da essi è costituito, nel *Timeo*, come problema della *chora* [1]). Ma per arrivarvi, bisogna muovere da quello delle « concause » o συναίτια (*Tim.* 46 c-e). Le quali sono quelle cause che « nascono dal fatto che (enti) mossi da un numero indeterminato di altri (ἄλλα) ne muovono di necessità di secondi o ἕτερα ». Di tale natura sono « il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria, e i corpi in genere, i quali tutti sono nati e visibili ». E sono « concause », perché il Dio se ne serve come di cause « ausiliarie ». Come tali, esse sono quindi cause « seconde », e non « prime ». « Prime » e senz'altro « cause » sono « l'Intelletto e la Scienza », che solo essi fanno « cose belle e buone », laddove quelle, « da sole e separate dalla φρόνησις, e cioè dalla intelligenza, fanno ἑκάστοτε o ciascuna volta, τὸ τυχόν, quel che càpita o ἔτυχεν, da cui ogni ordine è assente ». Dove l'*hekastote* ha una sua precisa ragione, perché sta ad indicare la puntualità indeterminata dei moti dai quali queste cause « nascono » [2]), e la cui unica determinazione è di essere *hetera* o « successivi », rispetto a un numero indeterminato di *alla*: gli *hetera* appunto e gli *alla* della Sesta e della Ottava Ipotesi del *Parmenide*.

È dalla « necessità » prepostera di questa « successione », e dal *tychon* che ne nasce, e che è l'*etychen* dell'*hekastote* in cui la necessità si puntualizza, è dall'una e dall'altro che s'intendono la « necessità » e la « causa errante », τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (47 e

---

[1]) V. lo studio precedente da me pubblicato nel N° 1 (1970) di questo *Giornale*, alle pp. 23 e sgg.

[2]) Aristotele se ne ricorderà nelle « cause che nascono e periscono senza nessun processo di generazione e di corruzione » alle quali attribuirà l'ὁπότερ' ἔτυχεν (*Met.* E 3, 1027 a 29 sgg.) e la « necessità *ex hypothesi* » (*De gen. et corr.* II 11) dell'accidente.

sgg.; 48 a), delle quali il Demiurgo si serve per fare il mondo. Le quali sono una e la medesima causa, la cui natura è di φέρειν o *ferre*: la *tyche ex anankes* delle *Leggi* (889 b), che noi abbiamo già ricordata a proposito di Democrito nello studio precedente, e che Epicuro, come ivi abbiamo visto, chiamerà, rovesciando i termini, la *kata tautomaton ananke*: l'*automaton* appunto e l'*ananke* di Democrito, a cui tutto codesto e più espressamente il *pherein* (cf. *Theaet.* 156 d) rinvia [1]. Gli atomi di Democrito infatti *per inane feruntur*, per dirla con Lucrezio, e la causa di questa *phora* o moto di « traslazione », che non ha nessuna direzione e le ha tutte, è che in quel « *Meden* che è non meno del *Den* » che è la *chora*, l'*hic* è « non più » *hic* che *alibi*, e quindi è « non meno » *alibi* che *hic* [2]). E la « necessità », che è la « necessità » della « causa errante », ed essa causa, che ne è inseparabile, e insomma la *tyche* e l'*ananke* sono la *tyche* e l'*ananke* di quella « terza specie d'essere » che è la *chora*.

Ma, prima di parlarne, Platone si domanda quale fosse « avanti la nascita del Cielo » — e cioè del Mondo — « la natura del fuoco e dell'acqua e dell'aria e della terra ». Perché questi, che vengono considerati « principii » ed « elementi » o στοιχεῖα del Tutto, « non che *stoicheia* o ' lettere ' non possono essere presi neppure in conto di sillabe ». E quindi dichiara che il problema dei principii o ἀρχαί per il momento lo deve lasciare da parte, e che farà « solo un discorso probabile ». E di nuovo invoca il Dio (48 b-e), come lo aveva invocato al principio (27 c).

Ed ecco la terza specie, e cioè « il terzo *genos* d'Essere » (48 e). Che terzo è rispetto all'Essere che fa da παράδειγμα o « modello » e al μίμημα o « copia », e corrisponde al secondo e al quinto « genere » del Filebo [3]). Esso è « malagevole e oscuro ». Quello che se ne può dire, è che « a tutto ciò che nasce, fa, a modo di nutrice, da ὑποδοχή o ricettacolo » (49 a). Il che « è vero », ma, per dirne di più, è necessario riprendere « l'aporia » degli elementi.

I quali, in perpetuo moto come sono e mutandosi l'uno nell'altro, « non appaiono mai individualmente o ἕκαστα i medesimi » (49 d), e cioè tali che si possa loro attribuire quella che, da Aristotele in poi, si chiama « identità » del καθ' ἕκαστον o « numerica », ed è l'identità « materiale » propria dell'esistenza e costitutiva dell'individuo,

---

[1]) V. lo studio citato, p. 20, e l'*Excursus* p. 33.
[2]) *Op. cit.*, p. 23.
[3]) *Op. cit.*, p. 28.

indicato dal « questo », e contrapposta all'identità « formale », che è l'identità dell'essenza. E però di essi e « di quanto vediamo nascere ἄλλοτε ἄλλῃ, ora qua ora là, come è il caso del fuoco, non si deve dire ' questo ', ma ciascuna volta o *hekastote* τὸ τοιοῦτον, ' ciò che ha la qualità ' del fuoco », e così dell'acqua, e « di ogni altra cosa, in relazione alla quale, quasi avesse stabilità alcuna, noi, segnandola a dito, crediamo, col fare uso di termini come ' questo ' e ' codesto ', di dare a conoscere alcun ' che ' o *ti* », e cioè qualcosa che sia « cosa » e che « sia » (49 d-e). No, « tutte queste cose non bisogna nominarle come *hekasta* », e cioè appunto secondo il « questo », « ma secondo il *toiouton*, ovverosia il ' quale ', che di continuo andando a torno si mantiene *homoion*, qualitativamente identico, e di tali denominazioni servirsi tanto per il ' ciascuno ' quanto per il ' tutti ' ». « Il ' questo ' e il ' codesto ' bisogna riservarli solo al ' ciò in cui ', all'ἐν ᾧ, esse di volta nascendo non sono *hekasta* se non quanto lo può essere un fantasma » (49 e).

E a rendere « più chiare le cose », Platone ricorre alla similitudine dell'oro, che viene « plasmato » da un artista in ogni specie di *schemata* o « figure », le quali « mutino nell'atto stesso in cui egli le fa essere », per modo che, se uno gli domandi che cos'è questa o quella figura e « gliela indichi a dito », egli debba rispondere: « è oro ». Lo stesso vale per la *physis*, e cioè per la terza specie d'essere, « che riceve tutti i corpi ». Giacché essa è come l'ἐκμαγεῖον o « materia plasmabile » di tutto, e, « mossa e figurata da ciò che vi entra, prende l'apparenza ora di una cosa ora di un'altra » (50 a sgg.).

Ed ecco la necessità di distinguere « tre generi: ' c i ò c h e ' diviene, ' c i ò i n c u i ' diviene, e ' c i ò d a c u i ' tutto quello che diviene trae la somiglianza e la natura », e « paragonare » il secondo a « una madre », il terzo a « un padre », e il primo a « un figlio », tenendo per fermo che « τοῦτο αὐτὸ ἐν ᾧ, esso stesso codesto essere che è ' l'in cui ' », per potere ricevere tutte le forme, non deve averne nessuna (50 c-e).

E però la madre e l'*hypodoche* di tutto ciò che è nato ed è visibile e in generale oggetto di sensazione, non è né terra né aria né fuoco né acqua, né nulla di ciò che nasce in essi né di ciò da cui essi nascono, ma un *eidos* invisibile e *amorphon*, che tutto riceve o πανδεχές, e che in maniera assai aporetica partecipa non si sa come dell'intelligibile ed è difficilissimo ad afferrare.

Per modo che « per quello che è possibile raggiungere della sua natura », è da dire che « la parte di esso che ciascuna volta è infuo-

cata, ha l'apparenza del fuoco », perché fuoco essa è senza esserlo, « quella che è inumidita, ha l'apparenza dell'umore », e così per ogni altra cosa (51 a-b).

E qui Platone pone il problema delle « forme », il problema dell'Essere la cui essenza fa uno con l'esistenza, e ciò che esso è come « quale », lo sia anche come « che » o *ti*, e come *ipsum* o *auto*, in modo che di esso si possa dire che è αὐτὸ καθ'αὑτό, « esso stesso in se stesso e per se stesso », e in quanto non « fugge », ma « rimane », e non è solo il « che » o *ti* che « sta sotto » o *hypo* a « rimanere », ma anche il « quale », che « sta sopra » o *epi*, esso sia αὐτὸ ἐφ'ἑαυτοῦ, « esso stesso sopra se stesso » [1]), ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, « nella *chora* che è sua », come è il sole di cui si parla nella *Repubblica* (516 b), in quanto esso è αὐτὸς καθ'αὑτόν, laddove « l'immagine » che di esso è nell'acqua, è ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ, « in una sede che non è la sua », e di esso è appena « il fantasma »: il problema insomma dell'Essere di cui Parmenide aveva scritto che

> ταὐτόν τ'ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ'ἑαυτό τε κεῖται
> χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει.

« il medesimo nel medesimo rimanendo in se stesso posa e così stabilmente ivi rimane » (B 8, 29-30).

E però dice: « Esiste o no qualcosa, *ti*, che sia fuoco » — dove il *ti* è il *ti* dell'esistenza, — « esso stesso sopra se stesso [*auto eph'heautou*], e in generale le cose delle quali noi parliamo come del fuoco, esistono esse nella singolarità loro [*hekasta, auta kath'hauta*], esse stesse in sé e per se stesse ? ». La risposta è nota.

---

[1]) Ho tradotto forzando l'uso e tenendomi stretto alla lettera, per rendere esplicito quello che l'analisi dei passi che seguono mostrerà implicito nel pensiero di Platone, e che, nel contesto, per il valore stesso che ha col genitivo, difficilmente poteva passare inavvertito all'orecchio di un greco. L'espressione che, nella sua forma più semplice, è costituita dalla preposizione e dal pronome, e, oltre che col riflessivo, singolare e plurale, di terza persona, si trova anche con quelli di prima e di seconda, appartiene al linguaggio comune (il primo esempio è nell'ἐφ'ὑμείων dell'*Iliade*, VII 195), e vale: « da solo », « per proprio conto », « di per sé ». Con quest'ultimo valore è usato da Anassagora per il *nous*, che, « non mescolato ad alcuna cosa, esso solo è ἐφ' ἑαυτοῦ » (B 12) ? Di qui al significato di sostanza separata che esista in sé e per sé, il passo è breve, e lo troviamo già compiuto nel *De antiqua medicina* di chiara influenza anassagorea. Al cap. XV 46 H si legge che nessuno ha mai trovato αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ... μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον. In Platone abbiamo tutti e tre i valori. Così nel *Sofista* 217 c αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ vale « da te solo »: nel *Teeteto* 152 b αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ è detto del vento nel significato di « per se stesso »: ma a p. 160 b la stessa espressione ha lo stesso valore di αὐτὸ καθ' αὑτό. Su tutto questo v. l'ampia nota del Festugière a p. 47 della bella edizione del *De antiqua medicina*: HIPPOCRATE, *L'ancienne médicine, Introduction traduction et commentaire par A. J. F.*, Paris, 1948.

Se il *nous*, e cioè l'intelletto, e l'opinione o *doxa* verace sono due *gene* distinti, esistono senza possibilità di dubbio παντάπασιν... καθ'αὑτά, e sono forme o *eide*, che il senso non coglie, e solo l'intelletto conosce. Se l'intelletto invece, come vogliono alcuni, non differisce in nulla dall'opinione verace, non v'è realtà più salda di quella che, mediante il corpo, noi percepiamo coi sensi. Ma di essi si deve dire che sono due, come quelli che, diversi d'origine, hanno comportamento diverso. Perché l'intelletto s'ingenera in noi attraverso l'insegnamento (e cioè per via della scienza), e l'opinione ad opera della persuasione, e, mentre il primo è accompagnato sempre da discorso vero, questa invece del discorso è priva. E così l'intelletto alla persuasione è immobile, ma l'opinione si lascia mutare da essa. E mentre di quest'ultima ogni uomo, dobbiamo dire, è partecipe, l'intelletto lo hanno gli dèi, ma degli uomini poco numeroso è il *genos* di quelli che ne han parte (51 d-e).

Un *genos*, una stirpe a sé, il *genos* di coloro che hanno occhi da vedere le forme! E nell'usare questo termine, che con valore analogo era stato adoperato la prima volta da Euripide nell'*Alcesti* per Anassagora, in Platone c'è tristezza e non orgoglio, perché egli pensa ad Aristotele, che lo amava e che egli amava, giacché ad Aristotele egli allude con quel « come vogliono alcuni ». Ma, per riprendere il suo discorso, « se le cose stanno così » — egli continua, —

bisogna convenire che uno è l'essere che ha sempre la medesima forma, ingenerato e incorruttibile, che in sé non riceve mai altro da altro, né per entrare in altro verso alcun luogo si muove, invisibile e sotto ogni altro riguardo non sensibile, l'essere che è oggetto della *noesis* o intellezione (52 a).

Secondo è l'essere che porta lo stesso nome del primo, e ne ha simile la forma, ma è sensibile e generato, portato sempre dal moto, e che nascendo in uno o altro luogo, ἔν τινι τόπῳ, di là con moto inverso perisce: l'essere che è colto dall'atto delimitativo, περιληπτόν, della *doxa* che alla sensazione è congiunta (*ibid.*).

Terza infine è la specie dell'essere che di volta in volta (*aei* = *hekastote*) diciamo *chora*, essere che non ammette corruzione, ed è esso che dà l'ἕδρα o la ' sede ' a tutto ciò che nasce. Esso è tangibile di una tangibilità che è accompagnata dall'assenza di ogni sensazione a mezzo di non si sa che specie di ragionamento bastardo, μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ: una cosa che appena si crede, ed è a questo essere che noi guardiamo come in sogno e diciamo che tutto ciò che è, deve di necessità essere in uno o altro luogo, ἔν τινι τόπῳ, e occupare una o altra *chora*, e che ciò che non è né sulla terra né in qualche parte del cielo, non è nulla. Ma tutte queste cose e le altre che ad esse sono sorelle non sappiamo poi, a causa di questo stato di sogno, definirle e chiarirle, una volta svegli, in modo da dire anche il vero sulla natura di quest'essere, quale essa è nella realtà e non nel sogno (52 b-c).

E ciò, « perché l'immagine, dato che neppure αὐτὸ τοῦτο ἐφ'ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστιν », e cioè « esso stesso » il *ti* « su cui è nata » e che le fa da *hedra* o « sede », neppure esso questo *ti* « è di

essa stessa », così che di essa si possa dire che è αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς, « essa stessa sopra se stessa », e quindi καθ' ἑαυτήν, « in sé e per sé stessa » [1]), poiché dunque neppure questo *ti* è il suo, « ma, tratta come è da un moto che non ha posa, non è che il fantasma ἑτέρου τινός, di un *ti* che da lei è altro », e cioè dell'essere di cui è l'immagine, « per questo le tocca di nascere ἐν ἑτέρῳ τινί in un *ti* che anche esso è altro, per potere, come che sia, partecipare dell'esistenza o *ousia*, senza di che essa è nulla » (52 c).

Ora, quest'essere, quando Platone descrive la funzione che esso ha nella cosmogonia, non lo presenta vuoto, ma già occupato dagli elementi, che, se anche non sono quello che saranno dopo che il Demiurgo avrà dato loro ordine con le « forme » e coi « numeri », hanno pur sempre le qualità che li rendono visibili e sensibili. « Volendo il Dio » — scrive all'inizio (30 a) — « che tutto fosse buono ... prese quanto era visibile, privo come esso era di quiete e che si muoveva contro ogni legge, πλημμελῶς, e senz'ordine, e lo ridusse dal disordine all'ordine ».

E così narra che

> la nutrice della *genesis*, inumidita e infuocata e ricevendo le *morphai* della terra e dell'aria, e subendo tutte le altre modificazioni che a queste conseguono, appariva, a vedere, d'ogni qualità, e riempita come era di *dynameis* né qualitativamente identiche né quantitativamente pari, non c'era parte di essa che avesse equilibrio, ma, agitata senza regola in ogni senso, era squassata da quelle, e nel suo moto a sua volta le squassava (52 d-e).

---

[1]) È questo uno dei passi più discussi e contrastati del *Timeo*. Lo scoglio è l'ἐφ' ᾧ, del quale sono state date e continuano ad esser date le interpretazioni più diverse, tranne quella che era la più semplice, e che è l'unica che il contesto domandi. Esso è infatti il preciso corrispondente dell'*hedra* che precede, e si contrappone all'αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, che è proprio della prima specie dell'essere, che è il solo in cui essenza ed esistenza fanno uno, e che Platone, come abbiamo visto (v. sopra p. 322), nega agli elementi e a quanto è formato da essi, e quindi alla seconda specie dell'essere, che del primo è la « copia » e « l'immagine », e addirittura « il fantasma ». Perché egli adoperi ἐπί col dativo, è facile da capire: ἐπί col genitivo indica il contatto diretto, col dativo invece ha valore genericamente locativo. L'immagine, come è detto subito dopo, è ἐν ἑτέρῳ τινί e quindi, come dice Proclo che a questo passo si richiama nel suo commento al *Parmenide* (129 a, col. 744, 18 ed. Cousin), « non è neppure ἐν ἑαυτῇ». Che Platone non abbia scritto ἐν ᾧ, come fino allora aveva fatto per la *chora*, è dovuto non solo all'opposizione all'ἐφ' ἑαυτοῦ che l'uso dell'ἐφ'ᾧ rende implicito, ma anche e soprattutto al fatto che qui *hedra* non è sinonimo di *chora*, è la parte che la *chora* « dà » a ciò che nasce. Che cosa ciò implichi lo vedremo nelle pagine che seguono. Tornando all'ἐφ'ᾧ, noto che esso col significato di *hypokeimenon* e *hypodoche*, e di *hyle*, è usato da Plotino in *Enn.* II, 4, 4, 11. Una rassegna di tutte le interpretazioni date di questa espressione fino al 1956 è stata fatta da Harold Cherniss in *Mélanges de philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, 1956, pp. 46-60. Egli le rigetta tutte, ma quella che egli propone è abbastanza lontana da quella che qui è stata data.

Onde agendo « a mo' di vaglio » — il vaglio alla cui immagine era ricorso Democrito (B 164) per spiegare l'azione sceveratrice, che anch'egli come Anassagora assegnava al *dinos* o moto vorticoso delle parti prime, — agendo dunque sulle « quattro specie » in tal modo,

> separava al massimo le più dissimili e al massimo raccostava le più simili, in modo da fare occupare alle une una *chora* e alle altre un'altra, e questo prima ancora che il tutto prendesse con esse la forma di un cosmo. E in verità prima d'allora tutte le cose si comportavano senza ragione né misura. E quando il Demiurgo mise mano a fare di quel tutto un cosmo, il fuoco per primo e l'acqua e la terra e l'aria erano in quello stato in ogni cosa è naturale che sia quando Dio ἀπῇ τινός (52 d-53 b).

« quando Dio è lontano da ... ? *tinos* ... » E cioè ? Da « uno » ! E precisamente: da quel *ti* che è l'equivalente di « uno », e che noi indichiamo col « questo », il *ti* di cui partecipa l'Uno come ' Uno che non è ', così come partecipa del « questo », e di quanto v'è di simile (*Parm.* 160 e) [1]. « E così » — Platone continua — « quali allora essi erano, cominciò a dare ad essi figura con gli *eide* e coi numeri » (*Tim.* 53 b).

Se c'è una cosa che colpisce in questa trattazione che, per le difficoltà che essa comporta, siamo stati costretti a riassumere e a riportare con tanta ampiezza, è la sua interna contraddizione, contraddizione che Platone accentua in maniera ancora più visibile e addirittura ostentata che non abbia fatto per quella implicata dal Demiurgo [2]. E ciò fa per due ragioni: per separare ancora qui il mito dalla scienza, quella scienza alla quale a tutti i costi i suoi interpreti vogliono ricondurre i suoi miti, e perché solo chi si è reso conto di questa contraddizione, può, se anche può, liberarsi dell'errore in cui versano i « figli della Terra », che, « nello loro *perilepseis*, afferrandosi con ambo le mani alle querce e alle pietre, identificano nelle definizioni che dànno, il corpo e l'*ousia* » (*Soph.* 246 a, cf. *Theaet.* 155 e). Le definizioni e l'*ousia* di Aristotele ! Che tutta la vita non pensò ad altro che a disfarsi di quelle idee, la cui sostanzialità egli scambiava con quella dei corpi, e chiamava « sensibili eterni » [3].

E comunque la contraddizione è in ciò che, mescolando Platone la trattazione della terza specie d'essere con quella della seconda,

---

[1] V. lo studio precedente, p. 14.

[2] V. il mio *Concetto della storia nella filosofia dei Greci*, in « Grande Antologia filosofica », vol. I, p. II, Milano, 1954, pp. 335-344.

[3] *Metafisica*, B 2, 997 b 12.

che presuppone già l'opera del Demiurgo e i « numeri » e le « forme », e negando a tutt'uomo che all'*hypodoche* possano essere attribuite a qualunque grado e sotto qualunque forma le qualità sensibili che sono proprie degli elementi, ed anche di quanto può essere concepito di anteriore ad essi, poi, senza la minima attenuazione, e senza darne la ragione, questi elementi li faccia coeterni ad essa, e l'una e gli altri rappresenti in violento a caotico moto, e l'*hypodoche*, che, priva come è di qualità, non si capisce come possa essere un corpo, la faccia reagire « a mo' di vaglio » ai loro urti, e al tutto dia il nome di « ciò che è visibile » (30 a), quando il « visibile e in generale il sensibile » l'ha proclamato « generato » (28 b-c).

Ma, per lasciare la questione del « visibile » e del « sensibile », e quella della stessa « tangibilità accompagnata dall'assenza della sensazione », che permette a questo « Essere » di venire, anche se « in sogno », percepito, e di cui appresso diremo, di dove vengono quelle « qualità », dato che dell'Essere non vi sono che tre specie, e la *chora* che è la terza, non ha qualità ? La risposta è in quanto nello studio precedente s'è detto dell' « Uno che non è » del *Parmenide*, del *meden* che è « non meno » del *den* di Democrito, e dell'*apeiron* del *Filebo*. I rinvii al *Parmenide* sono frequenti ed espliciti: basta ricordare il « questo » e il « codesto » identificati con l'*heteron ti* (*Parm.* 160 e – 161 a), e il « sogno » (*ibid.* 164 d) e il « fantasma » (*ibid.* 165 d), e, se la nostra interpretazione è esatta, il « Dio che è lontano dal *ti* ». Del *Filebo* non occore dire, dopo quanto abbiamo già detto, e a Democrito ancora rinvia, come abbiamo visto, l'immagine del « vaglio ».

Ma questo non basterebbe, se l'uso costante di certi valori e il nesso che è tra i termini adoperati non ci permettessero di ritrovarvi il medesimo fondo logico. E innanzi tutto *topos*, che vale genericamente « luogo », e dite pure, se volete, lo « spazio », e *chora*, che è lo ' spazio ' come *en hōi* o ' in cui ', praticamente si equivalgono, e Platone li usa l'uno per l'altro. Ma, oltre che *topos* e *chora* questo essere è detto, come nel *Filebo* e nella *Repubblica*, anche *hedra* o ' sede '. E poiché la *chora* « dà l'*hedra* a tutto ciò che nasce » e nascendo « vi entra », tutto ciò che nasce, « nascendo sempre *alias alibi* », nasce sempre « *en tini topōi*, in uno o altro luogo, ed occupa *tina choran*, una o altra *chora* », e precisamente « quella che di volta in volta (*aei* = *hekastote*) diciamo *chora* », l'*hedra* dunque è la *chora* come *c h o r a t i s* , e quello che è, lo è per il *tis*, e cioè per il *ti*.

È a tale *ti* che noi ci riportiamo tutte le volte che, « tendendo il dito », diciamo « questo », e col dire « questo » attribuiamo alla

« cosa » l'identità « numerica » del *kath'hekaston*. Ma essa questa identità non l'ha, perché, non essendo mai *hic* che nell'istante stesso non sia già *alibi*, e l'essere espresso dal *ti* e implicato dal « questo » non essendo « di essa stessa », essa non è mai « in sé » e « su se stessa ». E però il *ti* essendo sempre « un *ti* che è altro da lei » o *heteron ti*, ogni volta che nascendo vi è « sopra » ed ha in esso la sua *hedra*, non si può dire neanche che vi stia « sopra » (*epi* col genitivo), ma che vi è appena « al di sopra » (*epi* col dativo), con non più essere che quello di un « fantasma ». Ne segue che l'*en hōi* o « in cui » in assoluto non potendosi dire che della *chora* in quanto *chora*, e solo per essa valendo il *pandeches*, l'*eph'hōi* o « su cui » si può dire solo della *chora tis* che « di volta in volta » fa da *hedra* o « sede », e che, essendo il « su cui », è anche ciò che sta « sotto » o *hypo*.

È questa duplice funzione che noi troviamo esplicitamente significativa nei due termini di *hypo-keimenon* e *dektikon*, « ciò che sta sotto » e « ciò che riceve », dei quali si serve Aristotele a designare ciò che anch'egli chiama il « questo », e a cui con termine tolto dal *Timeo* (69 a) dà il nome di *hyle*, che vale « legname » e « materiale da costruzione », e che noi diciamo « materia ». E poiché questi termini sono già nelle opere che egli compose quando era ancora nell'Accademia e che presuppongono il *Timeo*, c'è da chiedersi se, fermo restando il significato di « ricettacolo » proprio di *hypodoche*, che è parola dell'uso, egli non avvertisse il particolare valore che le due parti di cui essa è composta, venivano ad avere nei rispetti di *hypokeimenon* e *dektikon*. Se lo avvertisse Platone nei confronti della *chora* e dell'*hedra*, è cosa sulla quale un buon metodo evita di porre la domanda, per quanto il fatto che ora venga paragonata a una madre (51 a), ora a una nutrice (49 a), potrebbe suggerirne l'idea.

Comunque sia di ciò, poiché l'*hypodoche* come equivalente della *chora* ne implica anche i valori e gli aspetti, mettendo insieme Aristotele e Platone, noi possiamo porre il seguente quadro di uguaglianze:

	Aristotele		Platone	
hyle	*hypokeimenon* = « su cui » =	*hedra* =	*chora tis*	*hypodoche*
	dektikon = « in cui » =	*chora* =	*pandeches*	*chora*

Muovendo di qui e, per la comodità del discorso, facendo anche uso dei due termini di Aristotele, diciamo che l'*hypodoche*, essendo

insieme *hypokeimenon* e *dektikon*, *hypokeimenon* lo è come *hypodoche* e *chora tis*, e quindi per il *ti*, e poiché il *ti* è un *ti* che è sempre *heteron*, essa lo è come *heteron ti*.

Ora *heteron* significa « un altro », e l'*heteron ti* è il « questo », ne segue che il *ti* in quanto *ti* essendo « quello e non un altro » (*Parm.* 161 a), il « questo », poiché il *ti* è il soggetto e l'*heteron* è il predicato, è « quel *ti* e non un altro », la cui unica determinazione è di essere « un altro » (*ibid.* 160 d). E le due parti non le potete separare, senza che il « questo » dilegui.

Ma se il *ti* non è separabile dall'*heteron* per il quale è *heteron ti*, neanche è separabile dagli *hetera* che esso non è e rispetto ai quali è « un altro », giacché, non essendovi « altro » che non sia altro da « altro », è da quegli *hetera* che esso toglie il predicato che lo fa *heteron ti* (l. c.). Solo che essi, essendo solo e sempre *hetera*, non sono mai *hekasta* e ad uno ad uno « un altro », ma l'infinito dei *ta alla*, e cioè de « gli altri » (l. c. e 164 c).

E però, non essendovi *heteron ti* che non sia *heteron ti* ∼ *ta alla*, e quindi « questo » che non sia *unus multorum*, e cioè « uno dei molti », l'*hypodoche* non può essere *heteron ti* e « questo » se non nella relazione sempre posta e negata con l'infinito de « gli altri » o *ta alla*, e, se *hypokeimenon* ed *hedra* è in quanto *heteron ti*, è per i *ta alla* che è *pandeches* e *dektikon*.

Ma l'infinito de « gli altri » o *alla* è l'infinito del « quale ». Giacché non è l'infinito del numero, che non è possibile senza l' « uno », e l' « uno » è nel *ti* e gli *hetera* in quanto *hetera* lo escludono, che è ciò appunto che li fa *ta alla* (*ibid.* 164 b), ma l'infinito del *plethos*, e cioè della « molteplicità » in quanto tale, dove non c'è parte che non sia essa stessa molteplice, e l'unità sia quella apparente degli *onkoi* o « insiemi ». Per modo che il rapporto essendo sempre *kata plethe*, da « insieme » ad « insieme », e ciascuno di essi essendo infinito, l'alterità non è quantitativa se non in quanto è qualitativa, e gli *hetera* siano *heteroia* ed *alloia*, e cioè « altri » in quanto sono « diversi » (*ibid.* 164 c ss.). E il medesimo valendo rispetto all'*heteron ti* (*ibid.* 164 c ss.), se esso è il « questo », « gli altri », dai quali non può essere separato, sono il « quale ».

L'essere quindi che è l'*hypodoche* il « quale » non lo ha da altro che da se stessa, e « questo » essendo come « su cui » e *hypokeimenon*, « quale » lo è come « in cui » e *dektikon*.

Il che s'intende meglio se si considera che, l'*hypodoche* essendo « essere », ed essendolo come *heteron ti*, poiché il *ti* è l'essere e l'*he-*

teron il non-essere, essa è « l'essere del non-essere ». E poiché essere del non-essere non può esserlo se non in quanto, rispetto al non-essere essendo essere, rispetto all'essere sia a sua volta non-essere, e cioè in quanto essa sia insieme essere del non-essere e non-essere dell'essere, essa obbedisce in pieno alla logica dell' « Uno che non è » e di quel « non-essere che è non meno dell'essere » che è la *chora* di Democrito, e che tale è solo in quanto l'essere è « non più » essere che non-essere e « non meno » non-essere che essere.

E se pensate che la « materia » di Aristotele è insieme l'infinito del « quale » come « possibile » e il finito del « questo » come « reale », e che quella possibilità, per avere egli creduto di potere ridurre la prima e la terza specie d'essere del suo maestro alla seconda, non avendo altra realtà che quella delle « parole », il « questo » come *hypokeimenon* e soggetto della generazione gli si risolveva in un « non-questo », o, come egli dice, in un « non-soggetto » e nel « non-essere *haplōs* » (*Phys.* V 1, 225 a 1-b 8), voi potete dire che la « materia » di Platone non è che la « materia » di Aristotele, solo che ciò che questa è *logōi*, e cioè « a parole » (*ibid.* VIII, 263 b 13), essa lo è *ergōi* o « di fatto », e cioè « in atto ».

Il che tutto è comprovato da quanto Aristotele, senza averle capite, riferisce delle « Dottrine non scritte », che per tal modo vengono anche a loro volta chiarite e tolte dal mistero in cui l'incomprensione di Aristotele le ha avvolte. Egli dice infatti (*Phys.* IV 2, 209 b 33, cf. b 13 ss.) che quello che nel *Timeo* è « il partecipante », e cioè appunto la *chora* e l'*hypodoche*, Platone nel suo insegnamento lo identifica con la « diade del grande e del piccolo », e che questa diade la considerava l'*ekmageion*, « da cui è facile generare i numeri all'infuori dei primi » (*Metafisica*, A 6, 987 b 33). Ora la « diade del grande e del piccolo » è nell'*apeiron* del *Filebo* e del *Parmenide*, e, come il *Parmenide* ce ne dà i principî, e cioè le *hypotheseis*, e ne deduce la logica, il *Filebo*, e bisogna metterci anche il *Teeteto*, ce ne dà l'applicazione. L'*ekmageion* poi è nel *Timeo*. E però le notizie di Aristotele, se hanno un'utilità, è non già quella di farci conoscere nulla che non sia nelle opere da noi possedute, né di aiutarci ad intenderle, se noi non le abbiamo intese, giacché egli non ne intese nulla, e, per la forma equivoca e polemica in cui ce le ha tramandate, è servito solo ad accrescerne il mistero, ma di confermarci, una volta che quelle opere le abbiamo intese, nelle conclusioni che noi abbiamo già tratte. Che erano appunto queste, che la « terza specie d'essere » del *Timeo* non è che il secondo e il quinto « genere »

del *Filebo*, e quella « specie » e quei due « generi » non sono a loro volta se non l' « Uno che non è » del *Parmenide*, e solo di sul *Parmenide* s'intendono, ove anche s'intenda e si ricostruisca l'analisi che la scoperta di quell' « Uno » permise a Platone di fare delle dottrine dei suoi predecessori e innanzi tutto di Democrito.

Quanto ai numeri, per dire in breve quello che dal su esposto e da quanto è nella *Repubblica*, e già prima nel *Fedone*, siamo in condizione di trarre, il « generare » va inteso in due sensi: in senso assoluto e in senso relativo. Non generati in senso assoluto sono l'Uno e il Due, l'Uno, perché è l' « Uno in quanto Uno », che è principio di tutto, e il Due, perché è l' « Uno che è » [1]). Generati in senso assoluto sono tutti i numeri che sono in « questo » mondo, e che, insieme con la « figura », dànno ad esso « ordine e metro », e, come causa formale, hanno i numeri ideali contenuti nell' « Essere perfetto », e, come causa materiale, la « terza specie d'essere », quale è presupposta all'azione del Demiurgo, e che è insieme il secondo e il quinto « genere » del *Filebo*. A differenza degli « esseri sensibili », dovuti all'opera degli « Dèi generati », essi sono eterni, come è eterno tutto ciò che è stato fatto direttamente dal Demiurgo. Ma, mentre i numeri ideali lo sono anche *a parte ante*, essi come l'Anima del Mondo e come il Mondo, lo sono solo *a parte post*, e, mentre di quelli v'è un solo esemplare, di essi « ve n'è molti di simili » (ARISTOTELE, *Metafisica*, l. c. b 14).

Generati in senso relativo sono i numeri ideali: generati, perché hanno il loro principio nell'Uno e nell'Essere, e in senso relativo, perché sono eterni quanto è eterna la loro unione. Di qui segue che anche per essi si può parlare di una materia e di un *ekmageion* costituito dalla diade, perché la prima diade è quella dell'Uno e dell'Essere, ed è da quella diade che, attraverso l'*heterotes* mantenuta e insieme tolta dall'Uno, si formano tutti i numeri (*Parm.* 142 b sgg.) [2]). Ma è una materia relativa, come è relativa la loro generazione, non più che un presupposto ideale, giacché la molteplicità è sempre unificata, e « il grande e il piccolo » e « il più e il meno » dell'*heterotes*, poiché l'Uno è l' « Uno che è », e l'*isotes* è l'*isotes* di quest'Uno, sono sempre tolti nell'immobile eternità e unità dell'*exaiphnes*.

---

[1]) V. la II Ipotesi del *Parmenide*, e *Fedone* 96-97, 101 b.

[2]) Della generazione del numero nel *Parmenide* tratterò in prossimo articolo.

Tutt'altra invece è la condizione dei numeri che soli possono e devono essere detti « generati », perché qui « il grande e il piccolo » e « il più e il meno » sono l'*apeiron* non mai unificato de « gli altri » nella loro relazione con l' « Uno che non è ». E qui solo la materia è materia in senso proprio, e l'*ekmageion* è reale e in atto, tanto reale e in atto, da moltiplicarne di continuo gli esemplari e le relazioni, come, anche dopo la creazione del mondo, moltiplica dividendole all'infinito le « figure » che dànno forma agli « elementi ».

Dopo di che nessuna meraviglia che l'*hypodoche* sia insieme il « questo » e il « quale », sempre in relazione e non mai unificabili, e che in sé non potendo essere definita se non come « in cui » e « su cui », sia « corpo », e, come corpo, l'*ekmageion* o « sostrato plasmabile » di tutto. Né c'è da stupirsi che gli « elementi » siano prima di essere, e lo siano come caos in perpetuo moto, né che « squassino » la « nutrice » che li porta nel grembo, ed essa « reagisca e li squassi a sua volta », e li « separi dividendo al massimo i più dissimili e al massimo raccostando i più simili », perché se l'*heteron* che non è mai *ti*, e da cui l'*heteron ti* non può essere separato, moltiplica gli *hetera* all'infinito e all'infinito li fa diversi, l'*heteron ti*, a causa del *ti* che è l'essere non può non operare in senso contrario. Se così non fosse l'alterità, avendo un'unica direzione, arriverebbe all'unità indifferenziata, e, facendo dileguare ogni « quale » e ogni « questo », farebbe di quest'essere l'essere di Melisso, onde quest'azione non serve alla fine che a mantenere il caos.

Ed eccoci al punto culmine di questa formidabile e finora incompresa teoria dello « spazio », di cui nemmeno Plotino riuscì a intendere appieno il significato, e che è quanto di più moderno si possa concepire: quest'essere « malagevole e oscuro », che « in maniera assai aporetica partecipa non si sa come dell'intelligibile », e fa da « *hypodoche* e nutrice a tutto ciò che nasce », non è che l' « esserci », ciò che l' « anima » è e « sente » di essere nel suo *In-der-Welt-sein*. Già un indizio se ne ha nell'equiparazione che nel *Teeteto* (157 b) si fa dell' « io » e del « questo », che non è il « questo » sostanzializzato da Aristotele, ma l'*heteron ti* di quest'essere e dell' « Uno che non è » del *Parmenide*, e di ogni sostanzializzazione dell'*hic et nunc* è la prima e definitiva confutazione [1]). Ma la prova più esplicita è nella teoria della « tangibilità » sua.

---

[1]) Cfr. le mie *Linee per una fenomenologia dell'Arte*, 2ª ed., Neri Pozza, Vicenza 1968, pp. 86, 106-7, 116.

Esso è « tangibile » — abbiamo letto [1]) — « *met'anaisthesias* » (*Tim.* 52 b). Se *anaisthesia* lo prendete in assoluto, la frase è contraddittoria. Ma essa si contrappone alla formula che Platone dà per la « seconda specie » d'essere, e però la negazione porta su ciò che in quella si afferma. Lì abbiamo: « colto dall'atto delimitativo della *doxa* accompagnato dalla sensazione, *met'aistheseōs* » (52 a), e l'*aisthesis* non è la sensazione come singolo atto del sentire, ma il contenuto di quest'atto nella specificità delle qualità percepite. *Met'an-aisthesias* vale quindi: « con l'assenza delle qualità specifiche della sensazione ». Ma perché Platone dice « con » e non « senza », χωρὶς αἰσθήσεως ? Perché ciò che viene percepito è l'*heteron ti*, ed esso non è tale se non nella relazione posta e negata con l'*apeiron* dell'*heteron* dal quale è inseparabile.

Ora, che cos'è il tatto per Platone ? Il senso dei *pathemata*, e cioè delle modificazioni, « comuni a tutto il corpo » (65 b). Questi *pathemata* sono: il caldo e il freddo, il duro e il molle, il grave e il leggero, e quant'altre qualità sono proprie degli elementi (61 b sgg.). E poiché è dagli elementi che ogni corpo è costituito, e non c'è sensazione che non ne dipenda, il tatto è comune a tutti i sensi e ne costituisce il fondo. Astraete dal contenuto delle varie sensazioni e dalle qualità che le specificano, e trovate la corporeità in quanto tale (cf. 53 a), colta in uno « con » il senso dell' « assenza » di quelle qualità, e quindi lo spazio come spazio concreto e unicamente reale. Quest'astrazione è quella « non si sa che specie di ragionamento bastardo » a mezzo del quale esso è « tangibile », un ragionamento che, se è tale, lo è per quella parte che nell'*heteron ti* della *chora* vi è di essere e che è espresso dal *ti*, e che è bastardo per l'alterità e il non-essere da cui il *ti* è inseparabile [1]), ed è per questo che esso non può esser fatto se non in uno stato di « sogno ».

Ma questa tangibilità e questo ragionamento fatto come in sogno come sarebbero possibili, se l'anima non fosse essa stessa partecipe di quell'alterità e di quell'essere ? Appunto. E in verità il Demiurgo l'anima l'ha fatta mescolando insieme « la natura dell'identico con quella dell'*heteron* », l'essere « indivisibile e che è sempre al medesimo modo » con quello, « divisibile, che diviene, ed è l'essere dei corpi » (35 a). E però l'anima la corporeità l'ha in sé, ed è per quella parte che essa ne ha, che può sentendosi sentirla.

---

[1]) V. *supra* a p. 330, e lo studio precedente, a p. 24.

Se questo è per l'anima, l'inverso vale per ciò di cui l'anima ha parte, e anch'esso deve avere parte all'anima, se è vero che moto non c'è se non per l'anima, e neanche le qualità, stando al *Teeteto*, potrebbero esistere, e con esse gli elementi, ove non ci fosse l'anima, e l'*hypodoche* ha qualità ed è in moto. Che è ciò che insegna tra gli antichi Plutarco, e chiaramente lascia intendere lo stesso Platone nel mito del *Politico* e in maniera esplicita dichiara nel IX libro delle *Leggi*.

Ma che significa per l'*hypodoche* avere parte all'anima, se non che essa è anima, quello che può essere dell'anima, prima che questa abbia ricevuto dal Demiurgo la « natura dell'identico » che la rende capace d'intelletto ? E che altro può essere, se non si vuole sostanzializzare, da una parte, l'anima e, dall'altra, il « questo », per vedere svanire l'una nell'immobilità della « forma » e dell'Essere, e l'altro nel nulla del Non-essere ? E però, fatta la parte al mito e restando a ciò che è dell'analisi, la « terza specie d'essere », che sola dà realtà al « fantasma » di « questo » mondo, non è che l' « esserci », e la « tangibilità » che l'accompagna e ne è inseparabile, è il « sentimento fondamentale » del Rosmini, ripreso da Gentile, e che « a termine essenziale » ha, come scrive Gentile, « il corpo », e attraverso il « corpo » il mondo [1]).

Carlo Diano

---

[1]) Per Gentile cfr. *La filosofia dell'arte*, Intr. cap. III § 6 e Parte prima, cap. IV § 9. Per Rosmini, v. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Sez. Seconda, Parte Terza: Notevole è la coincidenza tra quanto Rosmini scrive al nº 138 sulla rimozione delle sensazioni e il *met'anaisthesias* di Platone.

VARIETÀ

VANINI E BACONTHORP

È noto che il Vanini all'inizio dell'*Anfiteatro*, e alle prese con la questione se il mondo sia eterno, esce nella dichiarazione di una sua iniziazione filosofica alla scuola del dottore Anglo-Carmelitano Giovanni Baconthorp, « olim praeceptore nostro »[1]: e si sa anche che così si buscò la taccia di « bouffonnerie », da parte del Renan, che gli attribuì la vanteria di un rapporto diretto col Doctor Resolutus, vissuto in pieno Trecento. Ma anche più recentemente il dotto storico del pensiero carmelitano padre B. M. Xiberta ha trattato assai rudemente il povero Vanini imputandogli di avere semplicemente plagiato (un plagio di più !), con in più una « phantastica modificatio », le parole di tal Giovanni Pits, latinamente Pitsaeus: un erudito contemporaneo autore di *Relationes historicae de rebus anglicis*, apparse nel 1617: quando l'*Anfiteatro* è del 1615 [2]!

A questo punto, prima di riaprire il processo al Vanini e prima di tentar di stabilire quale parte abbia avuto nella formazione del suo arruffato ma non inesistente pensiero filosofico-scientifico il Baconthorp, occorre domandarsi che cosa si debba pensare di costui e quanto legittima possa ancora apparire l'attribuzione di quel titolo « princeps averroistarum » con cui il Vanini non manca di designarlo. O più semplicemmente: può attribuirsi al Baconthorp una sia pur moderata propensione per l'averroismo così da inserirlo in quell'itinerario del pensiero medievale-protorinascimentale che va da Sigieri, poniamo, all'Achillini e al Nifo ?

Una precisa risposta, che valga a recidere ogni tergiversazione, pare essere venuta dall'opera citata del p. Xiberta, il quale fin dal 1931 ha sostenuto con innegabile serietà e copiosità di argomenti storici che non può parlarsi in nessun caso di adesione all'averroismo del Dottore Risoluto. Si può aggiungere preventivamente che la tesi di p. Xiberta è stata quasi unanimamente accolta dai maggiori studiosi del pensiero medievale,

---

[1]) *Amphitheatrum divinae providentiae* ecc. Lugduni, 1615, p. 17.

[2]) E. Renan, *Averroès et l'averroisme*, Paris, 1866, pp. 318-320, e 420. B. M. Xiberta O. Carm. *De scriptoribus scholasticis Saec. XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931, pp. 216-17.

dal grande Gilson al nostro Vasoli, alla Maier [1]: unica cospicua eccezione, quella del Nardi, come si sa massimo studioso dell'averroismo medievale e rinascimentale [2].

Xiberta ha cominciato col domandarsi come e quando sia apparso quel titolo di « princeps averroistarum »: e, dopo averne constatata l'assenza in tutta la tradizione medievale, ne constata la prima apparizione nel Nifo, il quale nel *De immortalitate animae* (Venetiis, 1519), com'è noto, rivolto a confutare il Pomponazzi con argomenti di prevalente ispirazione averroistica, adopera questa strana elencazione di seguaci del Commentatore: « Suggerius et Rogerius uterque Bacconitanus », facendovi seguire Tommaso Wilton e conchiudendo con « Iohannes Bacconitanus meo iudicio averroistarum princeps ». Sulle orme del Nifo procedettero gli editori veneziani del Commento alle Sentenze (1526-27) che per primi posero sul frontespizio: «I. Bachonus averroistarum princeps theologusque celeberrimus », evidentemente senza avvertire alcuna incompatibilità tra i due titoli.

Xiberta osserva che dicendo « meo iudicio » il Nifo mostra di aver consapevolezza di porsi fuori di una tradizione consolidata: la notevole solennità del titolo si spiegherebbe poi col costume letterario rinascimentale di ornare gli autori citati con titolo di elevato decoro: così S. Tommaso è « omnium peripateticorum princeps », Sigieri « vir gravis, sectae averroistarum fautor-vir gravis et maxime peripateticus », Giovanni Ianduno « qui in averroica familia quandoque habitus est primus ».

Vero è che Xiberta non può far a meno di citare dalla presentazione della stessa edizione milanese del 1510 parole assai meno convertibili in significati di soggettiva valutazione: « Si rerum causas, si naturae effectus... discere exoptas: una se hic offert officina: ubi omnia conduntur, in qua animam averrois: Mentem aristotelis intus et incute aptissime intueri licet ». Ma ancor più perentorio suona l'epigramma appostovi dal pio ed elegante Battista Mantovano, gloria dell'umanesimo cattolico:

Quis liber in lucem nuper qui venit ab umbris,
Hic est Carmelli gloria magnus Baco.
Nemo magis mentem cognovit Averrois.
Si sequeris fies alter Aristoteles.

Ma ancora alla edizione veneziana citata del 1526-27 Vincenzo Mantovano apponeva: « Ioannum Baconum, carmelitae religionis columen ac decus, id ex aristotelicae thesauro doctrinae et Averrois penitissimae censionis adito assecutum... » [3].

A controprova della sostanziale estraneità del Baconthorp all'averroismo Xiberta segnala la sua scarsa presenza nella letteratura filosofica padovana: lo stesso M. A. Zimara, che non aveva disdegnato di apporre il suo nome

---

[1] E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du s. XIV*, Paris², 1952, p. 688; C. E. Vasoli, *La filosofia medievale*, Milano, 1961, p. 463; A. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen, 1943, p. 80 n. 2.

[2] B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento*, Roma, 1945, v. pp. 105-114.

[3] *Op. cit.*, p. 215.

alla edizione veneziana dei *Quodlibeta*, aggiungendovi alcune citazioni marginali ed un ricco indice « omnium et singularum quaestionum », non avrebbe citato il Baconthorp più di due volte, di fronte alle seicento citazioni dei dottori scolastici del primo e tardo Medioevo. Dello Zabarella invece si ricorda un episodio accademico assai piccante e significativo per gli studiosi del Vanini: giacché quel dotto e autorevole dottore ci racconta che esponendo la questione « utrum elementa maneant in mixto », avrebbe suscitata la reazione di un fraticello carmelitano, pronto a segnalargli una quasi identica dottrina del dottore Anglocarmelitano: col conseguente confronto dei testi e pieno gradimento della segnalazione da parte del maestro; che per l'occasione non manca di assicurargli: « quanquam semper Bacconi scripta libentissimo legi et illius viri doctrinam plurimi feci » [1]). Ciò ch'è, come pare evidente, tutt'altro che un indizio di scarsa fortuna del Baconthorp nella scuola di Padova.

Vediamo ora gli aspetti più propriamente dottrinali della tesi di p. Xiberta: il quale ama distinguere aspetti più peculiarmente attribuiti all'averroismo originario e a quello cosiddetto « latino » da aspetti più generici, rappresentati tipicamente dall'assenza del « sensus theologicus », per provare che gli uni e gli altri sono estranei al pensiero del Dottore Risoluto.

Egli così elenca i primi: l'anima spirituale non è forma del corpo; l'intelletto possibile è unico in tutti gli uomini; il mondo è eterno, che più analiticamente può essere così esposto: per Aristotele tutto ciò che accade ex novo proviene da una potenza precedente; oppure, se Dio operasse qualcosa ex novo, si richiederebbe in lui una nuova determinazione; oppure ancora, « ab eodem in quantum idem non procedit nisi idem », con la conseguenza irresistibile della negazione della libertà creativa di Dio. Ma peculiarmente il pensiero averroistico sarebbe segnalato dalla cosiddetta teoria del monipsichismo: contro la quale, come contro tutte le altre or elencate il Baconthorp si scaglia con linguaggio estremamente chiaro e particolarmente violento: «Ille pessimus hereticus Commentator.... Comm. viliter defecit.... Omnes rationes Comm. physice solvi possunt... (Comm.) viliter defecit contra Magistrum suum ».

Inoltre, da parte averroistica, « carenza di senso teologico e predominio di senso naturalistico», che avrebbe escluso una equa considerazione delle cose soprannaturali: mentre il Baconthorp sarebbe fornito di profondo senso teologico: tanto che, a proposito della questione se sia possibile ammettere « filosoficamente » che nell'anima separata dopo morte si conservi la memoria delle azioni compiute in vita « et quoruncumque singularium », si sostiene che, « salvo meliori iudicio, melius esset salvare memoriam... si ponemus, quam negare, et hoc naturaliter »: dove però la decisione del Baconthorp contro Aristotele e Averroè appare tutt'altro che risoluta, anzi assai perplessa e non immune di una quasi palese acquiescenza.

Ancora più imbarazzante e, direi quasi, piccante appare l'atteggiamento del dottore medievale quando, ancora a proposito della « concor-

---

[1]) *Loc. cit.*

dia fidei cum ratione » mostra di voler confutare l'aristotelico-averroista con argomenti che, anziché rifiutarlo e sminuirlo, ne oltrepassano il rigore razionale fino al limite di una paradossale e quasi profetica libertà critica. Si tratta, cioè, della grossa questione della possibilità di pluralizzare i mondi: che Aristotele e Averroè avevano negato, ma i teologi greci e latini, dal Gristostamo a Guglielmo Ware e G. d'Alvernia avevan cercato d'inserire nel pensiero cristiano con l'appello all'argomento di fede nella infinita libertà creativa di Dio (dove la ritroveranno il Cusano e il Bruno).

Il Baconthorp, non so se accogliendo o precorrendo gli argomenti della nuova scienza occamistica che saranno più ampiamente sviluppati da Alberto di Sassonia, non si limita a ricorrere al dogma creazionistico, ma cerca di indagare sugli aspetti razionali e positivi della questione. E osserva che non è necessario ricorrere all'intervento soprannaturale che sospenda la « inclinatio ad centrum » dei gravi verso l'unico luogo ed unico centro della terra e del mondo, poiché ciò sarebbe far violenza all'ordine naturale: ma basterebbe ammettere che gli elementi di ciascuno dei due o più mondi abbiano una « limitata inclinatio ad loca propria in mundo ». Ciò ch'è, appunto, quella pluralizzazione dei centri di gravità che stava scoprendo la nuova meccanica celeste dei seguaci di Occam. È un interessante strappo al rigore razionale aristotelico-averroistico, d'accordo: ma conseguito, si direbbe, piuttosto portandone più avanti il raziocinio che abolendone il rigore in nome di una pia rinunzia [1]).

Ma ascoltiamo, prima di conchiudere, le ragioni con cui il Nardi sostenne, da par suo, la tesi opposta di una sostanziale, seppur parziale fedeltà del Baconthorp all'averroismo.

Cominciamo dal famoso monopsichismo, o per essere più precisi, teoria dell'unità dell'intelletto pensante per tutta la specie umana, con netta separazione dalla peculiarità del pensiero individuale: a tale proposito il Nardi osserva che ben difficilmente si può attribuire a qualsiasi averroista, nonché allo stesso Averroè, una tesi così paradossalmente, ma anche così ingenuamente formulabile [2]). A meno non si trattasse del comodo espediente polemico di avversari ben lieti di incastrare il seguace di un qualsiasi moderato naturalismo in una specie di trappola, a tutto beneficio dei custodi dell'ortodossia quali Pietro Barozzi vescovo di Padova e autore del famoso decreto sospensivo del 1489, e fra Martino da Lendinara, inquisitore dell'eretica pravità. È poi anche noto che il più pericoloso interprete-avversario-accusatore del pensiero di Averroè sulla relazione tra l'intelletto separato e quello individuale è S. Tommaso: al quale si deve la pericolosa obiezione che, fosse vera la teoria averroistica che la relazione tra i due intelletti avviene mediante l'unione dell'intelletto con i fantasmi dell'immaginativa, si spiegherebbe come l'intelletto separato intende i fantasmi che sono in Socrate e Platone, non come So-

---

[1]) *In II Sent.* ditt. 35, Venetiis, 1526, 195². La Maier che ha con la consueta mirabile precisione esaminato le teorie averroistiche della gravità e dell'accelerazione, e non ha mai mancato di segnalare i punti di vista del Baconthorp, non mi pare abbia incontrato questo passo, che per verità esula dai temi da lei trattati con preferenza.

[2]) *Op. cit.*, pp. 105-106.

crate e Platone personalmente intendono. « Tommaso parte dal presupposto che per Averroè la ' copulatio ' dell'intelletto coll'uomo avvenga soltanto in quanto l'intelletto trae dal fantasma l'oggetto da intendere. No, risponde il carmelitano; oltre a questo legame puramente accidentale v'è tra l'intelletto e l'immaginativa umana, per Averroè, un'unione più intima, una certa ' copulatio spiritualis ', per cui tanto l'intelletto possibile quanto l'intelletto agente si fanno nostre facoltà »[1]).

Ma ancor più calzante è la discussione sul punto se si possa attribuire ad Averroè la teoria che l'intelletto, in quanto è congiunto con l'uomo, conosce Dio e le sostanze separate « secundum quod relucent in phantasmatibus creaturarum »; che porterebbe, nella condizione estrema della separazione dal corpo post mortem, ad ammettere che l'intelletto possibibile sia esso stesso una sostanza separata capace di conoscere l'intelletto agente e le altre intelligenze celesti « per earum essentiam »: cioè, partecipando di una perfezione di pura attualità che spetterebbe esclusivamente alla essenza divina.

È allora che il Baconthorp, lungi dall'ammettere la condanna scagliata senza riserve dal tomismo, spiega pazientemente che l'intelletto possibile potrebbe esser detto, *secondo Averroè*, « prima perfectio seu actus purus » perché sebbene non sia nell'uomo come « forma informans », pure « copulatur cum eo in aliquo priori natura ante suam operationem ». Onde si ritorna a quella prima originaria intima connessione con noi individui, che, lasciando i faticosi raziocini metafisici, viene spiegata con fine considerazione psicologica: facendone cioè quasi una funzione giudicante e operante, al modo del senso comune che non potrebbe giudicare sui particolari sensibili se non gli fosse congiunto ab origine.

Ed ancora: « il Baconthorp difende Averroè dall'aver sostenuto che nelle intelligenze inferiori a Dio l'essere e l'intendere siano la stessa cosa, sì che esse possano dirsi atti puri »[2]), sostenendo con aristotelica correttezza che queste intelligenze conoscono solo se stesse per essenza, e le superiori, compreso Dio, come loro cause. « Sicché l'atto dell'intendere è causato per efficienza nelle intelligenze inferiori da quelle superiori, siccome dall'oggetto efficiente l'atto dell'intendere... ».

E continua il Nardi ricordando che nella distinzione XXXV del *Comm. alle Sentenze* si accusa di falsità la tesi di chi attribuisce al Commentatore che Dio « non cognoscit alia a se »; e nella XXXIX si spiega che per Averroè Dio non acquista la conoscenza delle cose dalle cose stesse solo perché le conosce in se stesso, conciliando così Averroè con Agostino; e, soprattutto importante per i futuri sviluppi della scienza esatta dai nominalisti Parigini a Cartesio, si difende la teoria averroistica delle « dimensiones interminatae » che precedono nella materia la forma sostanziale e pertanto preparano la individuazione, ecc. ecc.

Abbracciando ora il quadro totale pare che il Nardi abbia ben ragione di conchiudere che « nessun teologo conosce e apprezza il commento di

---

[1]) B. Nardi, *op. cit.*, p. 113.
[2]) *Op. cit.*, p. 110.

Averroè quanto lo conosce e l'apprezza il Baconthorp il quale si compiace citarlo perfino trattando dei più ardui misteri della fede, e di prenderne spesso le difese, contro le storture che gli avversari facevano del pensiero dell'arabo... ».

Che se poi si volessero prendere alla lettera le professioni di rigorosa ortodossia e le proteste persino ingiuriose rivolte contro quell'eretico incallito (ma poi per renderlo tale il Baconthorp non respinge del tutto la diceria che Averroè fosse stato in qualche modo cristiano) [1]), resterebbe sempre che la qualità fondamentale di quella che il Xiberta chiama indole letteraria e scientifica del Baconthorp, è caratterizzata da rigore analitico, da predilezione assidua per il raziocinio più positivamente organizzato, da preferenza per la demolizione implacabile dell'avversario: infine dalla difesa a oltranza di quella che lo stesso Xiberta chiama « vis principiorum metaphisicorum in rebus theologicis »); onde si ha il diritto di considerare il Dottore Risoluto più vicino al modello dottrinale dell'averroismo che a qualsiasi altra forma della tradizione arabo-latina.

Per tornare al Vanini, riprendiamo il passo così spesso citato (e incriminato): « Sed subtilius rem expendamus nos, qui primis Philosophiae sacris initiati, in Averrois verba iurare coacti sumus a Ioanne Bacconio, Anglo-Carmelitano, averroistarum principe, olim praeceptore nostro ».

Stando alla inesorabile istruttoria del Corvaglia, gli argomenti che il Vanini si accinge a sciorinare pro e contro la creazione del mondo, provengono dallo Scaligero; dal quale viene mutuata persino la formula « primus sacris initiatus in illius viri (Averrois) verba iurare coactus sum a praeceptoribus meis »: con in più solo la indicazione del praeceptor, con la ulteriore precisazione dell'*olim*, che vale a scagionare la certo non irreprensibile coscienza letteraria del Vanini dallo scrupolo degli obblighi verso il più vicino maestro e autore, ch'è lo Scaligero.

A ogni modo, lasciata la questione qui non rilevante della originalità, per chi voglia ricostruire il processo formativo non insignificante del Vanini, c'è da cercare la ragione di quel così aperto ricorso al dottore Anglo-Carmelitano. Né si vede perché debba dubitarsi della esattezza storica del dato: che ci riporta agli studi del nostro nel chiostro napoletano del Carmine, con l'aggiunta che la edizione delle opere del dottore trecentesco, dal Vanini adoperata, doveva essere una di quelle in cui il suo nome

---

[1]) « Nam dicitur quod Averroys fuit christianus, sed tamen per istud argumentum quod tenet in creaturis — si aliqua sunt tria et unum, non possunt esse unum nisi per intentionem unam proedicabilem communem eis, — relapsus fuit in errorem quod in Deo non est trinitas in unitate, ut patet *XII Met.* comm. 39 »: *Comm.* al l. VII *De Trinitate*, P. 25: cit. da XIBERTA, *op. cit.*, p. 219. Dove però lo stesso p. Xiberta riconosce che il Baconthorp non si è limitato a confermare il pensiero agostiniano che le verità di fede, benché indimostrabili, sono tuttavia necessarie alla ragione, ma ha ritenuto di poterle fondare più vittoriosamente col ricorso agli argomenti aristotelico-averroistici impiegati *invito marte*. Si può aggiungere che l'attribuzione del titolo di « princeps averroistarum » e la sostanziale adesione a un averroismo pur cristianizzato non incontrano opposizione in un altro notevole storico dell'ordine carmelitano: v. P. Chrisogone du S. Sacr. *Maistre Jean Baconthorp. Les sources. La doctrine. Les Disciples. Rev. néoscholastique de philosophie*, t. XXXIV, août, 1932.

è accompagnato dal titolo di « princeps averroistarum » [1]). Senza escludere, naturalmente, che l'autorità e frequenza della sua lettura si conservasse nella facoltà teologica di Padova (come ci ha provato con lieve arretramento cronologico l'episodio narratoci dallo Zabarella); ma non senza l'obbligo di tener presente l'altra testuale e perentoria dichiarazione resa al Carleton, che gli studi padovani di teologia fossero improntati prevalentemente alla controversia secondo i testi del Bellarmino.

Che poi quel « in Averrois verba iurare coacti » non sia una più o men sospetta insinuazione del Vanini è facile ricavare dalle testimonianze concordi sull'autorità del Baconthorp (e per conseguenza, del suo semiaverroismo) nelle scuole dell'ordine; per tutta l'età rinascimentale, ed anche oltre, almen per quello che concerne i Carmelitani dell'Antica Osservanza: dal capitolo del 1510 che ordinava l'acquisto delle opere del Baconthorp da parte di tutti i conventi e scuole al capitolo di Venezia del 1548 che ne ordinava la ristampa, a quello del 1625 che lo pone tra i massimi maestri sul quale dovevano compiersi le esercitazioni scolastiche, fino alle Costituzioni del 1766, che confermano e sollecitano tali disposizioni favorevoli al dottore Anglo-Carmelitano [2]).

Del resto, chi si prenda la briga di confrontare il testo vaniniano con quello scaligerano nella edizione del Corvaglia, noterà che il Vanini ha come movimentato e quasi sovvertito la compatta, serrata coerenza della sua fonte più recente (Scaligero) con un procedimento controvertibile di derivazione tardoscolastica, certamente suggeritagli dalla domestichezza con l'opera che Baconthorp, del quale a buon diritto il Xiberta ha segnalato la strenua tenacia nella disputa dottrinale: ciò che consentiva oltretutto all'abile dialettico la possibilità di coprire le proprie autentiche inclinazioni con un fittissimo schermo di opposte tesi difendibili con quasi esatta ambivalenza [3]).

---

[1]) Il Corvaglia, non potendo negare in questo caso l'attendibilità della citazione vaniniana del Dottor Risoluto, sostenne ch'egli non dovette avere per le mani un'edizione originale e completa del *Comm. alle Sentenze* come dei *Quodlibeta*, ma qualche manuale o riduzione scolastica: non poté però indicare, di tali manuali, se non quello del p. Aymo: cioè precisamente: I. Bachonis, doc. Resoluti Ord. Carmelitarum, *Philosophia*, ex scripto eiusdem doctoris super quatuor libros sententiarum collecta, in ordinem digesta et explicata a Rev. p. H. Aymo, Augustae Taurinorum, 1668! Tale manuale è senza dubbio importante a conferma della costante fortuna del Baconthorp nelle scuole dell'ordine: ma come fonte del Vanini è evidentemente un po' tarda. Ancora più tardo è poi l'*Enchiridion theologicum, scholastico-dogmaticum* (Romae, 1764) messo dal Corvaglia a fronte del testo vaniniano; che poi le edizioni milanesi del 1510 e veneziana degli anni 1526-27 siano « indecifrabili quasi nella ... scrittura arcaica irta di abbreviature e nello sviluppo farraginoso e macchinoso » è opinione personale del Corvaglia: non più agevoli alla lettura appaiono essere le edizioni delle opere del Pomponazzi lette e ampiamente plagiate, sempre secondo il Corvaglia, dal Vanini.

[2]) V. il cit. saggio del P. Crisogone ecc., p. 363 e s.

[3]) Così conducendo la strenua discussione pro e contro l'eternità del mondo, e per conseguenza pro e contro la creazione ex nihilo, il Vanini trova il modo di svilupparne il gioco dialettico fondato sull'opera dello Scaligero, con una conclusione sottilmente ambigua: giocando sul termine di « mutatio tantum in subsistenti » egli riesce a lasciar nell'ombra la sua personale opinione, assai più vicina a quelle dei veteres Peripatetici che negavano la creazione che a quella dei teologi cattolici, (V. *Le opere di G. C. Vanini e le loro fonti*, a cura di L. Corvaglia, Milano-Roma 1933, v. I p. 13, n. 1).

Ma ecco il momento di tirare, o tentar di tirare, le somme, tracciando un diagramma del curricolo culturale del Vanini. Rinunziando a controllare la dichiarazione resa al Carleton [1]) di essere stato discepolo dei gesuiti (in un collegio che non poteva essere che quello di Lecce), si può riscontrare la presenza di una buona formazione umanistica: oltre alle qualità letterarie del secondo suo libro (giacché al latino dell'*Anfiteatro* va riconosciuta la impronta scolastica probabilmente voluta, a ogni modo legata alla prevalente materia dottrinale e alla intenzionale ispirazione apologetica), c'è da ricordare le unanimi testimonianze tolosane, che ci informano della facilità, sicurezza e freschezza dell'eloquio latino di Giulio Cesare: cui egli dovette buona parte del suo buon successo presso tutti gli strati della società di Tolosa, in cui i rigori della disputa teologica tendevano ad ammorbidirsi in eleganze tardoumanistiche [2]).

Giunto con tale bagaglio di cultura a Napoli per compiervi gli studi giuridici, il Vanini non poté evitare di accostarsi al naturalismo magico-sperimentale di G. B. Della Porta, col seguito del minore sodale ch'era lo speziale Ferrante Imperato: di cui Vanini ci assicura di avere visitato il famoso Museo.

Sopravvenuta la decisione tuttora difficile da datare dell'ingresso nel chiostro Carmelitano, il groviglio e quasi palinsesto culturale si compì: con l'effetto di una inestricabile e tipicamente barocca compenetrazione dei quattro strati: umanistico, giuridico, naturalistico, scolastico.

Ma il dominio nelle scuole del suo ordine del Baconthorp e dello strenuo razionalismo averroisteggiante, la relativa indipendenza di cotesto pensatore dalle autorità dominanti negli studi di altri ordini, la sua coraggiosa prontezza ad affrontare e dissolvere con analitica, minuziosa precisione ogni altro pensiero filosofico e teologico, a cominciare da quello stesso del Filosofo e del Commentatore, la relativa apertura a soluzioni cosmologiche e psico-gnoseologiche abbastanza moderne (riconosciuta dalla Maier) fecero di quella disciplina intellettuale uno stimolo non trascurabile di vigilanza critica e di avidità del nuovo, insolito, « arcano ». Pertanto, nella tuttora estrema difficoltà di attribuire al Vanini una sia pur modesta coerenza d'ispirazione e di atteggiamento nella svariatissima vicenda della sua ricerca, questo trasmessogli dal dottore Anglo-Carmelitano, principe degli averroisti, mi sembra essese probabilmente l'elemento più operoso.

ANTONIO CORSANO

---

[1]) « They both had their breeding in the schooles of the Jesuits », *Documents sur la vie de J. C. Vanini*, a cura di E. Namer, Bari, s. d., p. 35.

[2]) Valga per tutti l'*Extrait des Memoirs manuscrit de Malenfant:* « Jamais homme n'avait en ces temps mieux parlé en langue latine, et quoi que a Tholose cette langue soit comme naturelle à tant ecclésiastiques, jurisconsultes, advocats qu'escolier, au nombre de plus de six mille, si est-ce qu'on ne pouvait lui comparer personne en ce genre d'eloquence, bien que le dit Vanini s'en servit en homme d'au-de là les monts, prononçant *ou* pur *u*. Et on n'avoit rien à dire en toute sa doctrine litteraire, mais y il avoit bien en autres choses... Au reste je ne crois pas que jammais se soit veu un homme sachant mieux les poèts latins: il en citait des vers à tout propos et toujours à propos ». In V. COUSIN, *Vanini, ses ecrits, sa vie et sa mort*, « Rev. des Deux Mondes », 1843, t. IV, pp. 365-66. Per poco attendibile che sia tale informazione, non ritengo sia da escludere una continuità nella cultura tolosana di notizie sul Vanini.

VICO E LOCKE

Oltre un quindicennio fa, un illustre storico della filosofia, Nicola Abbagnano, rivendicò l'esigenza di una interpretazione del pensiero vichiano in chiave illuministica, accostando il nome di Vico a quello di Locke [1]). Tale presa di posizione suscitò una scandalizzata reazione da parte di Fausto Nicolini, il quale, in un breve profilo della fortuna di Vico, accenna sprezzantemente « alla poco spiritosa invenzione d'un Vico illuminista e uomo del suo secolo », presentata « in poche e mediocri pagine introduttive a una parimente mediocre e lacunosa antologia di scritti vichiani » [2]). Sebbene l'arbitrarietà dell'interpretazione romantico-crociana del pensiero vichiano sia stata messa bene in luce negli anni più recenti [3]), il rapporto fra il filosofo napoletano ed il padre dell'illuminismo europeo, che Voltaire contrappose a Cartesio nelle *Lettres philosophiques* [4]), non è stato ancora oggetto di un esame approfondito. È appunto con l'intento di chiarire almeno in parte tale nodo della storia della filosofia, che ho intrapreso il presente studio, le cui conclusioni confermano la sostanziale validità dell'intuizione di Abbagnano.

Vico parla esplicitamente del filosofo inglese in vari scritti, a cominciare dal 1724, circa dieci anni prima della pubblicazione delle *Lettres* voltairiane, sempre in termini vivamente polemici. Un riferimento a Locke, considerato un eversore della religione, secondo la tesi corrente nel Settecento [5]), e pertanto collocato sullo stesso piano di filosofi come Hobbes, Spinoza e Bayle, che alimentarono la problematica vichiana [6]), si legge

---

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova e Opere scelte*, a cura di Nicola Abbagnano, Torino, 1952, p. 23. Cfr. Paolo Rossi, *Giambattista Vico*, ne *I classici italiani nella storia della critica*, Opera diretta da Walter Binni, Firenze, 1960-1961, II, pp. 35-36; Nicola Badaloni, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 236-237.

[2]) Giambattista Vico, *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. XLIII.

[3]) Paolo Rossi, *Giambattista Vico* cit., pp. 31-37 e *passim*.

[4]) Voltaire, *Lettres philosophiques*, Edition critique avec une introduction et un commentaire par Gustave Lanson, Nouveau tirage, revu et complété par André M. Rousseau, Paris, 1964, I, p. 168 e *passim*.

[5]) Kenneth MacLean, *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*, New Haven, 1936, pp. 5-7 e *passim*; Richard Ashcraft, *Faith and Knowledge in Locke's Philosophy*, in *John Locke: Problems and Perspectives*, A Collection of New Essays, Edited by John W. Yolton, Cambridge, 1969, pp. 194-223.

[6]) Eugenio Garin, *Per una storia dei rapporti fra Bayle e l'Italia*, in « Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere ' La Colombaria ' », XIII, Nuova serie, IX, 1958-1959, pp. 212-215; Id., *Appunti per una storia della fortuna*

nella lettera in data 18 novembre 1724, indirizzata al prelato bolognese Filippo Maria Monti, noto bibliofilo ed erudito [1]), che aveva iniziato la sua carriera ecclesiastica all'ombra del cardinale agostiniano Enrico Noris [2]), esponente del giansenismo [3]), e doveva essere innalzato alla porpora cardinalizia dal suo vecchio amico Benedetto XIV [4]), che dimostrò tanta tolleranza nei confronti dei giansenisti e degl'illuministi [5]):

> .... i principi di tal dritto si vanno a ritrovare dentro quelli della sacra storia, che anche per umana credenza è la più antica di tutte che a noi son giunte, anche la favolosa dei greci; e quivi umanamente si stabiliscono con la dottrina platonica che serve alla Provvidenza, e si difendono contro il fato degli stoici, il caso degli epicurei, e si confermano contro Obbes, Spinoza, Bayle ed ultimamente Lock, i quali tutti, con quelle stesse loro dottrine con le quali oppugnano le massime civili cattoliche, si dimostrano andar essi a distruggere... tutta l'umana società [6]).

Vico espone a Monti il contenuto della *Scienza nuova in forma negativa*, che sperava di pubblicare con il soccorso del cardinale Lorenzo Corsini, il futuro Clemente XII [7]), protettore del giansenista Giovanni Gaetano Bottari [8]). Sulla base del passo citato, è lecito congetturare che la *Scienza nuova in forma negativa*, di cui non resta nulla, contenesse vari riferimenti polemici a Locke. Quando Corsini venne meno al suo impegno, e Vico si vide costretto a pubblicare a sue spese una versione abbreviata dell'opera, la *Scienza nuova prima* [9]), il nome del filosofo inglese rimase in un solo passo del primo capitolo del secondo libro, dedicato al concetto di provvidenza, che ha suscitato numerose polemiche [10]):

---

di Hobbes nel Settecento italiano, in « Rivista critica di storia della filosofia », XVII, 1962, pp. 515-519; Id., *Da Campanella a Vico*, in « Cultura e scuola », VII, N. 25, 1968, pp. 5-17; Emilia Boscherini Giancotti, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Terza serie, Vol. XVII, Anno XLII, 1963, pp. 349-350; Nicola Badaloni, *Vico nell'ambito*, cit., pp. 237-240 e 250-253; Rodolfo Mondolfo, *Il « verum-factum » prima di Vico*, Napoli, 1969, pp. 58-62.

[1]) Giovanni Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna, 1781-1794, VI, pp. 86-88; Carlo Frati, *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani dal sec. XIV al XIX*, raccolto e pubblicato da Albano Sorbelli, Firenze, 1933, pp. 377-378; Marino Parenti, *Aggiunte al dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani di Carlo Frati*, Firenze, 1952-1960, II, p. 261.

[2]) Antonio Toschi, *Il Cardinale Filippo Maria Monti e la sua biblioteca*, in « Almanacco dei bibliotecari italiani », 1954, p. 126.

[3]) Arturo Carlo Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari, 1928, pp. 137-141 e *passim*; Enrico Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Città del Vaticano, 1945, pp. 40-41 e *passim*.

[4]) Antonio Toschi, *Il Cardinale* cit., p. 128.

[5]) Enrico Dammig, *Il movimento giansenista* cit., pp. 375-390.

[6]) Giambattista Vico, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di Benedetto Croce, Bari, 1911, p. 168.

[7]) Benedetto Croce, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini, Napoli, 1947-1948, I, pp. 34-35.

[8]) Enrico Dammig, *Il movimento giansenista* cit., pp. 63-67 e *passim*.

[9]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., I, pp. 34-37.

[10]) Angela Maria Jacobelli Isoldi, *G. B. Vico, La vita e le opere*, Urbino, 1960, pp. 474-475 e *passim*.

Ora... la divina provvidenza ella è l'architetta di questo mondo delle nazioni. Perché non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la qual vede nel fondo del cuor degli uomini. Imperciocché società d'uomini non può incominciare né reggere senza mezzi onde altri riposino sopra le altrui promesse e si acquetino alle altrui asseverazioni di fatti occulti... Se da taluni, un de' quali sarebbe Giovanni Locke, si ricorra colà: — che si avvezzino gli uomini a dover credere, subito che altri dica che egli prometta o narri con verità, — in questo caso essi già intendono una idea di vero, che basti rivelarlo per obbligare altrui a doverlo credere senza niuno documento umano [1]).

Locke, negando le idee innate, sembrava minare il fondamento della religione, come risulta dallo scandalo, che l'*Essay concerning Human Understanding* sollevò in Europa, dove poté diffondersi largamente grazie alle traduzioni in francese di Pierre Coste [2]) ed in latino di Richard Burridge [3]) e di Gottfried Heinrich Thiele [4]). Vico si associa alla opposizione dimostrata nei confronti di Locke da vari pensatori, fra i quali si può ricordare Shaftesbury [5]), che non doveva essere del tutto ignoto a Napoli [6]). Tale atteggiamento è confermato dalla lettera del 1726, indirizzata all'abate Giuseppe Luigi Esperti, che si occupò della diffusione della *Scienza nuova prima* a Roma [7]):

... L'Inghilterra, incerta nelle religioni ed in un secolo quanto mai severo nel dettar massime tanto dissoluto nel pratticarle, a tempi propi dà fuori il Locke, il quale si studia stabilire la metafisica della moda e vuole sposare Epicuro con la platonica [8]).

Qui, oltre a servirsi della tesi di Bossuet sulle variazioni delle sette protestanti, divenuta un caposaldo dell'apologetica cattolica [9]), Vico

---

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova prima*, con la polemica contro gli « Atti degli eruditi » di Lipsia, a cura di Fausto Nicolini, Bari, 1931, p. 38.

[2]) Armando Carlini, *La filosofia di G. Locke*, Firenze, 1921, I, p. LXXIII. Cfr. Gabriel Bonno, *La culture et la civilisation britanniques devant l'opinion française de la Paix d'Utrecht aux « Lettres philosophiques »* (*1713-1734*), in « Transactions of the American Philosophical Society », New Series, Vol. 38, Part 1, June, 1948, p. 85 e *passim*; Id., *Les relations intellectuelles de Locke avec la France* (*D'après des documents inédits*), Berkeley and Los Angeles, 1955 (University of California Publications in Modern Philology, Vol. 38, No. 2), pp. 155-156 e *passim*.

[3]) Armando Carlini, *La filosofia* cit., I, p. LXXIII. Cfr. *British Museum, General Catalogue of Printed Books*, 30 (1965), col. 660; H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, London, 1876, II, pp. 274 e 441.

[4]) Armando Carlini, *La filosofia* cit., I, pp. LXXIII-LXXIV. Cfr. Johann Georg Meusel, *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*, Leipzig, 1802-1816, XIV, p. 46.

[5]) Armando Carlini, *La filosofia* cit., II, p. 51.

[6]) Benedetto Croce, *Shaftesbury in Italia*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, Serie prima, Bari, 1927, pp. 272-309.

[7]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., I, p. 38.

[8]) Giambattista Vico, *L'autobiografia* cit., p. 187.

[9]) Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman, The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957, pp. 16-17 e *passim*.

addita il contrasto insanabile esistente in Locke fra la conoscenza e la fede [1]), sottolineando l'eterogeneità delle componenti del lockismo: il pensiero di Epicuro, restaurato da Gassendi [2]), che ebbe una notevole fortuna nel mondo culturale napoletano in particolare ed italiano in generale [3]), ed il platonismo, cui Locke fece varie concessioni [4]). Degna di nota appare la definizione di « metafisica della moda », che Vico dà del lockismo, fornendo una ulteriore conferma della diffusione della filosofia di Locke in Italia [5]).

Vico aveva già stabilito il rapporto Epicuro-Gassendi-Locke nell'autobiografia, composta nel 1725 e pubblicata nel 1728 nella *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* di Angelo Calogerà [6]):

> Or per sapere ordinatamente i progressi del Vico nelle filosofie, fa qui bisogno ritornare alquanto indietro: che nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi... onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio, nella cui lezione conobbe che Epicuro ... dovette porre principio di filosofia il corpo già formato e diviso in parti multiformi ultime composte di altre parti, le quali, per difetto di vuoto interspersovi, finselesi indivisibili... E quantunque egli non sapesse né meno di geometria, con tutto ciò con un buono ordinato seguito di conseguenze vi fabbrica sopra una fisica meccanica, una metafisica tutta del senso, quale sarebbe appunto quella di Giovanni Locke, e una morale del piacere, buona per uomini che debbon vivere in solitudine, come in effetto egli ordinò a coloro che professassero la sua setta [7]).

Vico ribadisce la sua opposizione a Locke, posto sullo stesso piano di Epicuro, in due brani della *Scienza nuova*, composti negli anni 1730-1733 circa, e non inclusi nella redazione definitiva. Nel primo il pensatore napoletano attacca la falsa filosofia, negatrice della provvidenza:

---

[1]) Richard Ashcraft, *Faith and Knowledge* cit., pp. 194-223.

[2]) Armando Carlini, *La filosofia* cit., I, pp. 87-90 e *passim*; Carlo Augusto Viano, *John Locke, Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino, 1960, pp. 333-337 e *passim*. Su Gassendi cfr. Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo, Studio su Gassendi*, Bari, 1961, *passim*.

[3]) Gabriel Maugain, *Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris, 1909, pp. 127-133 e *passim*; Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino, 1966, II, pp. 860-861 e *passim*. Cfr. Fausto Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700), Saggio biografico*, Bari, 1932, p. 88 e *passim*; Id., *La religiosità di Giambattista Vico, Quattro saggi*, Bari, 1949, p. 68; Biagio De Giovanni, *Filosofia e diritto in Francesco D'Andrea*, Milano, 1958, p. 23 e *passim*; Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1961, pp. 293-295 e *passim*; Rodolfo Mondolfo, *Il « verum-factum »* cit., pp. 61-64.

[4]) Carlo Augusto Viano, *John Locke* cit., pp. 363, 367-368 e *passim*; W. von Leyden, *What is a Nominal Essence the Essence of?*, in *John Locke: Problems and Perspectives* cit., pp. 227-229 e *passim*.

[5]) Guglielmo Tennemann, *Manuale della storia della filosofia*, Tradotto da Francesco Longhena, con note e supplimenti dei professori Giandomenico Romagnosi e Baldassare Poli, Milano, 1832-1836, III, pp. 648-649 e *passim*; Gabriel Maugain, *Etude* cit., pp. 221-223 e *passim*; Eugenio Garin, *Storia* cit., pp. 894, 898-901 e *passim*.

[6]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., I, pp. 62-63.

[7]) Giambattista Vico, *L'autobiografia* cit., p. 16.

La falsa e quindi rea metafisica abbia l'ale delle tempie inchiovate al globo dalla parte opposta coverta d'ombre, perché non possa (e non può), perché non voglia (né sa perché non vuole) alzarsi sopra il mondo della natura; onde, dentro quelle sue tenebre, insegni o 'l cieco caso d'Epicuro o 'l sordo fato degli stoici, ed empiamente oppini che esso mondo sia Dio, o operante per necessità (quale, con gli stoici, il vuole Benedetto Spinoza), ovvero operante a caso (che va di seguito alla metafisica che Giovanni Locke fa d'Epicuro), e (con entrambi), avendo tolto all'uomo ogni elezione e consiglio, avendo tolta a Dio ogni provvedenza, insegni che dappertutto debba regnar il capriccio, per incontrare o 'l caso o 'l fato che si desidera [1]).

Nel secondo brano Vico respinge nettamente la teoria lockiana dell'origine delle idee, che, come si è visto, sembrava approdare a risultati inconciliabili con la religione cristiana:

Incontro a Spinosa si è fatto dalla parte opposta Giovanni Locke, il quale sullo stesso scandalo del Cartesio adorna la metafisica d'Epicuro, e vuole che tutte l'idee sien in noi per supposizione ed essere risalti del corpo, e sì è costretto a dar un Dio tutto corpo operante a caso. Ma il Locke veda s'ella è per supposizione l'idea del vero Essere, la qual io mi ritruovo aver innanzi l'idea del mio essere, ch'è tanto dire quanto innanzi del mio supposto; la qual, perch'è del vero Ente..., mi mena a ricercare nel suo Essere l'esser mio: talché ella non mi è venuta dal mio corpo, del qual io ancor dubito dentro la dubitazion del mio essere [2]).

Il 19 giugno 1734, un breve di Clemente XII, cui erano state dedicate le due prime edizioni della *Scienza nuova* [3]), condannava l' *Essay concerning Human Understanding*, che doveva figurare nell'*Index librorum prohibitorum* di Benedetto XIV [4]). È forse per tale ragione, che nessun accenno esplicito a Locke si legge nella redazione definitiva della *Scienza nuova*, pubblicata nel 1744 [5]). Probabilmente Vico ritenne pericoloso includere nella sua opera il nome del filosofo inglese, che era particolarmente avversato a Roma, come aveva avuto modo di sperimentare Bartolomeo Intieri [6]), amico dell'autore della *Scienza nuova* [7]). Non sembra quindi lecito trarre dal silenzio di Vico nei confronti di Locke la conclusione che il filosofo napoletano non avesse presente il grande inglese.

---

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova*, giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, a cura di Fausto Nicolini, Bari, 1928, II, p. 171 (capov. 1122). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma, 1949-1950, II, pp. 151-152.

[2]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., II, p. 199 (capov. 1215). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., II, p. 163.

[3]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., I, pp. 37 e 49.

[4]) *Index librorum prohibitorum, SS.mi D. N. Benedicti XIV. Pontificis Maximi jussu recognitus, atque editus*, Romae, 1758, p. 161. Cfr. Arturo Graf, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Torino, 1911, pp. 359-360.

[5]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., p. 53.

[6]) Franco Venturi, *Alle origini dell'illuminismo napoletano, Dal carteggio di Bartolomeo Intieri*, in « Rivista storica italiana », LXXI, 1959, pp. 421-422.

[7]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., p. 229.

Nicolini ha additato dei riferimenti impliciti a Locke in vari passi della redazione finale del capolavoro vichiano. Quando il pensatore napoletano, dopo aver sostenuto la « degnità », secondo cui la « filosofia... dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole », attacca gli « stoici, i quali vogliono l'ammortimento de' sensi, e gli epicurei, che ne fanno regola » [1]), Nicolini osserva giustamente che la « critica della morale epicurea investe altresì lo hobbesismo, il gassendismo e il lockismo » [2]). A proposito di un'altra « degnità », che contiene *in nuce* tutta la « storia ideale eterna », vale a dire il famoso assioma, secondo cui gli « uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura » [3]), Nicolini rimanda ai « primi tre capitoli del *Leviathan* hobbesiano » [4]), ma non manca di riferire il penetrante giudizio di Gioberti: « In questo limpido e chiaro principio si scorge che Vico avea adottata la parte sana ed incontrastabile della filosofia della sperienza, messa in piedi da Locke, di cui, se non erro, conosceva le opere » [5]).

Il nome di Locke ricompare nel commento nicoliniano a proposito del principio « nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu », adottato da Vico all'inizio del secondo libro della *Scienza nuova* [6]), per quanto l'illustre esegeta faccia notare che quel principio, lungi dall'essere tipicamente lockiano, era già comune nel Rinascimento, e si riscontra in Bruno [7]), che ebbe una notevole fortuna nel pensiero sei-settecentesco [8]). Ma, quando Vico, sempre nel secondo libro del suo capolavoro, cerca di spiegare storicamente l'origine della tesi « che le menti son tutte eguali e che prendono diversità dalla diversa organizzazione de' corpi e dalla diversa educazione civile » [9]), Nicolini commenta in proposito che « non è da escludere un'allusione generica ai platonici e agli stoici, se non addirittura al Locke e agli empiristi » [10]).

Tanto i riferimenti espliciti quanto quelli impliciti al filosofo inglese sembrano condanne senza appello. Ma ciò non ha tratto in inganno uno studioso fine come Antonio Corsano, il quale ha visto a ragione negli attacchi mossi da Vico contro Locke « una strana polemica piena di perplessità tra concessioni e rifiuti, tra riconoscimenti d'essergli debitore e amare, forse ingenerose irrisioni » [11]). Si tratta, quindi, di vedere, al di

---

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 75 (capovv. 129-130).
[2]) Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, p. 75.
[3]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 92 (capov. 218).
[4]) Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, p. 91.
[5]) Vincenzo Gioberti, *Meditazioni filosofiche inedite*, pubblicate dagli autografi della Biblioteca Civica di Torino da Edmondo Solmi, Firenze, 1909, p. 38.
[6]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 136 (capov. 363).
[7]) Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, pp. 122-123. Cfr. Robert Klein, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », LXI, 1956, p. 20 e *passim*.
[8]) Nicola Badaloni, *Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII*, in « Società », XIV, 1958, pp. 487-519.
[9]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 170 (capov. 415).
[10]) Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, pp. 155-156.
[11]) Antonio Corsano, *Giambattista Vico*, Bari, 1956, p. 208.

là delle affermazioni più o meno interessate del filosofo napoletano, quale posto debba assegnarsi alla componente lockiana nell'ambito del pensiero vichiano.

Esiste un intimo contrasto fra la gnoseologia lockiana e quella vichiana, quale risulta dalla *Scienza nuova* ? Non è possibile affrontare tale problema, se non si tiene presente che Locke e Vico assegnano due soggetti diversi alle loro teorie della conoscenza: mentre per il filosofo inglese soggetto del conoscere è l'individuo, dall'infanzia alla maturità, per il pensatore napoletano è l'umanità identificantesi con un ciclo storico, e vista, per dirla con Gioberti, « come un solo individuo, che nasce, diventa fanciullo, giovane, uomo attempato, invecchia, quindi, e muore »[1]). Come si vedrà appresso, la gnoseologia di Locke, pur essendo proiettata da Vico in un processo storico di vari secoli, è presente nelle sue linee essenziali nella *Scienza nuova*, sicché si può affermare che il pensiero vichiano sia uno sviluppo di quello lockiano. Non per nulla la fortuna di Vico nel Settecento è legata a figure di empiristi, come Conti[2]), che leggeva Locke nel 1713[3]), ed in particolare Genovesi[4]), il cui ruolo essenziale nella diffusione del vichianesimo è stato sottolineato da Cuoco: « In Italia la scuola di Genovesi, che fu di lui discepolo, l'ha tenuto sempre in altissimo pregio; ed a misura che la scuola di Genovesi si è diffusa pel rimanente dell'Italia, la fama di Vico è cresciuta »[5]). Purtroppo l'importanza di tale fenomeno è sfuggita completamente agli studiosi di formazione crociana, che amano contrapporre « il genuino Vico antintellettualista, idealista e storicista », che non è mai esistito, al « Vico genovesizzato, ossia empirizzato »[6]), che corrisponde assai meglio alla realtà storica, perpetuando la leggenda dell'incomprensione, di cui il filosofo napoletano sarebbe stato vittima prima dell'attività esegetica di Croce.

Prescindendo dalla storia degli ebrei, che si svolse secondo uno schema soprannaturale, in quanto i suoi attori « illuminati dal vero Dio erano proibiti dalla di lui divina legge di far anco pensieri meno che giusti »[7]), la storia dell'umanità pagana è opera degli uomini, « onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana »[8]). Il meccanismo psicologico, studiato da Locke con una penetrazione eccezionale[9]), diventa il paradigma dello

---

[1]) Vincenzo Gioberti, *Meditazioni* cit., p. 38.

[2]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., I, pp. 203-205; Nicola Badaloni, *Vico nell'ambito* cit., pp. 261-266 e *passim*.

[3]) Gabriel Maugain, *Etude* cit., p. 222.

[4]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., I, pp. 254-258.

[5]) Vincenzo Cuoco, *Scritti vari*, a cura di Nino Cortese e Fausto Nicolini, Bari, 1924, I, p. 304.

[6]) Benedetto Croce, *Bibliografia* cit., I, p. 256. Sui limiti dell'opera citata cfr. Pietro Piovani, *Per gli studi vichiani*, in « Archivio di Filosofia », 1969, N. 1, pp. 89-92.

[7]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 129 (capov. 350). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, p. 121.

[8]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 117 (capov. 331). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, pp. 111-112.

[9]) George Sidney Brett, *A History of Psychology*, London-New York, 1912-

svolgimento ciclico della civiltà. Non per nulla Vico sostiene che la scienza delle nazioni è stata trascurata, in quanto la mente umana, « restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo e dee usare troppo sforzo e fatiga per intendere se medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso » [1]). Non aveva Locke insistito sulla tendenza dell'intelletto umano a vedere fuori di sé ? Proprio all'inizio dell'*Essay concerning Human Understanding*, il filosofo inglese aveva considerato tale tendenza il principale ostacolo alla scienza dell'intelletto: « Intellectus, oculi adinstar, dum in causa est quod reliqua omnia intueamur & percipiamus, haud aciem suam in se ipsum intendit: atque arte & solertia opus est, ut ipse ad distantiam aliquam a seipso sisti, & sui ipsius objectum ita fieri possit » [2]).

La storia delle nazioni, fatta da Vico sulla scorta della psicologia lockiana, ha un preludio infraprimitivistico, fondato sulla teriofilia tradizionale [3]), e sull'evoluzionismo incipiente della scienza contemporanea [4]): la famosa teoria dell'erramento ferino, che scandalizzò Bonifacio Finetti, in quanto presenta troppe analogie « colla libertà di pensare e colla foggia di favellare che usano i libertini », ed equivale ad affermare che « l'anima nostra non sia quanto alla sostanza diversa da quella dei bruti » [5]). Quel che dice Vico a proposito dei giganti, che « dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie » [6]), corrisponde bene alla tesi lockiana circa l'anima delle bestie, nettamente contraria all'automatismo animale, propugnato da Cartesio [7]). Vico, infatti, sostiene che la « natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questa propietà: ch'i sensi sieno le sole vie ond'ella conosca le cose » [8]). In altri

---

1921, II, pp. 257-264; J. R. Kantor, *The Scientific Evolution of Psychology*, Chicago, Illinois-Granville, Ohio, 1963-1969, II, pp. 71-87. Cfr. Richard I. Aaron, *John Locke*, Oxford, 1955, pp. 128-129 e *passim*.

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 118 (capov. 331).

[2]) *De intellectu humano*, In quatuor libris, Authore Johanne Lockio Armigero, Londini, 1701, p. 1. Cfr. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Collated and annotated, with prolegomena, biographical, critical, and historical, by Alexander Campbell Fraser, New York, 1959, I, p. 25 (Introduzione); Id., *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Traduit de l'Anglois par M. Coste, Amsterdam, 1735, p. 1.

[3]) George Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, New York, 1966, pp. 1-2 e *passim*.

[4]) John C. Greene, *The Death of Adam, Evolution and Its Impact on Western Thought*, New York, 1961, *passim*. Cfr. il mio *G. B. Vico e lo pseudo-Longino*, in « Giornale critico della filosofia italiana », Terza serie, Vol. XXII, Anno XLVII, 1968, pp. 519 e 525-526.

[5]) G. F. Finetti, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico*, Dissertazione del 1768 con introduzione di Benedetto Croce, Bari, 1936, pp. 82 e 83.

[6]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 124 (capov. 340).

[7]) Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine, Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, 1941, pp. 190-191 e *passim*.

[8]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 145 (capov. 374).

termini, il processo conoscitivo degli animali è identico a quello degli uomini nel suo stadio più elementare, in quanto i bruti, a differenza degli esseri umani, « non possono combinar e discorrere »[1]). Anche in questo caso Vico sembra rifarsi a Locke, il quale negava appunto agli animali la capacità di comporre le idee semplici: « Etiamsi etenim in se recipiant, & simul retineant varias *idearum* simplicium complexiones, sicut fortasse figura, odor, vox domini sui, faciunt complexam istam *ideam* Domini quae est in cane; vel potius tot distinctae sunt notae, per quas eum dignoscit: haud credo tamen eos ex sese istas unquam componere, atque *ideas complexas* efficere »[2]).

Se il preludio infraprimitivistico, che Vico pone prima dell'inizio della civiltà, è spiegabile in termini lockiani, altrettanto aderente all'insegnamento del filosofo inglese appare quel che segue. Come è noto, i bestioni primitivi vengono costretti ad uscire dalla loro ferinità grazie all'idea del divino, che essi concepiscono sotto l'impulso della paura generata dal fulmine. Qui il pensiero di Locke, pur apparendo strettamente unito alla suggestione dell'estetica longiniana del sublime[3]), costituisce sempre il presupposto di quello di Vico. Questi, infatti, si guarda bene dall'affermare che l'idea di Dio sia innata, distaccandosi sensibilmente dal platonismo, di cui si proclamava seguace. Vero è che Vico, timoroso di spingersi troppo oltre, sostiene che « una qualche cognizione di Dio » non doveva mancare ai bestioni primitivi; ma non è men vero che egli riduce tale cognizione al semplice fatto « che l'uomo, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della natura, disidera una cosa superiore che lo salvasse », giungendo alla conclusione che « cosa superiore alla natura è Iddio, e questo è il lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini »[4]).

È evidente che Vico non va oltre quella versione dell'innatismo, che James Lowde, uno dei primi avversari di Locke, aveva sostenuto in polemica con il primo libro dell'*Essay concerning Human Understanding*: le idee innate, lungi dall'essere impresse nell'anima nella loro completezza, vanno intese come proprietà della mente umana[5]). Ma Locke aveva buon gioco a dimostrare che in tal caso non era più lecito parlare d'innatismo[6]). Del resto il filosofo inglese aveva sostenuto nell'*Essay* che l'uomo è capace, grazie alle facoltà, di cui è stato dotato dalla Provvidenza, di giungere alla nozione del divino: « Sine istiusmodi vero primigeniis impressionibus, & consignatis in mente *Ideis*, satis hominibus divina bonitas in eo prospexit, quod facultates iis tribuerit satis ad omnia investiganda efficaces, quae illorum naturae accommodata sunt; & nullus dubito quin liquido demonstravero, posse hominem solo naturalium facultatum ad-

---

[1]) *Ibid.*, I, p. 339 (capov. 703).
[2]) *De intellectu* cit., p. 56. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, pp. 205-206 (Libro II, cap. XI, 7); Id., *Essai* cit., p. 111.
[3]) Cfr. il mio *G. B. Vico e lo pseudo-Longino* cit., pp. 502-528.
[4]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 124 (capov. 339).
[5]) John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, 1956, pp. 52-53.
[6]) *Ibid.*, p. 53.

miniculo, sine congenitis quibusvis principiis, Dei, & quae usui sunt ipsi, rerum omnium cognitionem acquirere »[1]).

Vico si allontana decisamente da Locke, quando nega la possibilità di una società di atei: « Né ci accusino di falso il primo i moderni viaggiatori, i quali narrano che popoli del Brasile, di Cafra ed altre nazioni del mondo nuovo... vivano in società senza alcuna cognizione di Dio... Queste sono novelle di viaggiatori, che proccurano smaltimento a' loro libri con mostruosi ragguagli »[2]). Il filosofo inglese, invece, aveva ammesso, come Bayle, con cui Vico polemizza[3]), che la religione non fosse una componente essenziale del consorzio umano: « Praeter *Atheos*, quorum turpitudinem & infamiam veteres historiarum monumentis consignarunt, annon navigatio, in posteriori hac memoria, totas gentes & nationes retexit in sinu *Soldaniae*, *Brasilia*, in Borandia, atque insulis Caribaeis, &c., in quibus nulla erat notio numinis, religio nulla »[4]). Non ci voleva di più per suscitare l'animosità di Vico, che si proponeva appunto nella *Scienza nuova* di dimostrare come la società civile fosse inconcepibile senza la religione. D'altro canto, il filosofo napoletano era pienamente consapevole dell'importanza capitale del pensiero lockiano, e pertanto avvertiva la necessità d'incorporarne le conquiste epistemologiche in un sistema diversamente orientato, fondato su una critica delle fonti storiche e dei ragguagli dei viaggiatori rigorosa nelle intenzioni, per quanto difettosa nei risultati[5]). Né si può dire che tale critica fosse in contrasto con la concezione della verità storica espressa da Locke nell'*Essay*: « Quae hic a me dicta sunt nolim quis pejorem in partem interpretetur, quasi *Historiae* fidem atque usum nihili facturus essem: Hinc omnem, qua saepissime utimur, lucem mutuamur, hinc fructuosas multas, nec aliunde notas veritates clare percipimus »[6]).

---

[1]) *De intellectu* cit., p. 25. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, p. 102 (Libro I, cap. III, 12); Id., *Essai* cit., p. 48. Sulla posizione lockiana cfr. *Storia antologica dei problemi filosofici*, diretta da Ugo Spirito, *Religione*, a cura di Mario Miegge, Firenze, 1965, p. 675.

[2]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, pp. 118-119 (capov. 334). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, p. 112.

[3]) Eugenio Garin, *Per una storia dei rapporti* cit., pp. 213-214.

[4]) *De intellectu* cit., p. 23. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, pp. 96-97 (Libro I, cap. III, 8); Id., *Essai* cit., p. 45. Cfr. Lorenzo Giusso, *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, Roma, 1943, pp. 116-117.

[5]) Arnaldo Momigliano, *Ancient History and the Antiquarian*, in *Studies in Historiography*, New York, 1966, p. 19; Id., *La nuova storia romana di G. B. Vico*, in *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, a cura di Vittore Branca, Venezia, 1967, I, pp. 339-342 e *passim*.

[6]) *De intellectu* cit., p. 293. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., II, p. 378 (Libro IV, cap. XVI, 11); Id., *Essai* cit., p. 552. Sul ruolo svolto dal pensiero lockiano nello sviluppo della storiografia cfr. L. Salvatorelli, *Da Locke a Reitzenstein, L'indagine storica delle origini cristiane*, in « Rivista storica italiana », XLV, 1928, pp. 341-369; XLVI, 1929, pp. 5-66; James Westfall Thompson, *A History of Historical Writing*, with the collaboration of Bernard J. Holm, New York, 1942, II, pp. 59, 69, 80 e 251; Friedrich Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Traduzione di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Firenze, 1954, pp. 4 e 155-156. Cfr. anche Sergio Bertelli, *La crisi dello scetticismo e il rapporto erudizione-scienza agl'inizi del secolo XVIII*, in « Società », XI, 1955, pp. 435-456.

Che altro è l'idea complessa della divinità, concepita dai giganti, se non il prodotto della sensazione e della riflessione, cui Locke riduceva l'attività intellettuale? I bestioni percepirono il fulmine, e, « spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo »[1]). In termini lockiani, i giganti concepirono un'idea di relazione fra il cielo (causa) ed il fulmine (effetto). Vico avrebbe potuto sottoscrivere la definizione del concetto di causa, che si legge, nell'*Essay* di Locke: « In notatione ista constantis rerum vicissitudinis, quae sensibus nostris obversatur, non possumus non observare, varias particulares, tam qualitates, quam substantias initium existendi habere; easque existentiam hanc a debita applicatione & operatione alterius alicujus Entis recipere. Ab hac observatione *ideas* nostras *causae* & effectus nanciscimur. Quod simplicem aliquam complexamve *ideam* producit, generali nomine *causam*; quod vero producitur *effectum* appellamus »[2]).

Ma i giganti avevano le menti « tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi »[3]). Quindi concepirono il cielo (causa) a propria immagine, come « un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove »[4]). Anche qui risulta evidente la consonanza del pensiero vichiano con quello lockiano. Il filosofo inglese, infatti, aveva sostenuto che esiste una gamma svariatissima d'intelligenze, a seconda del diverso sviluppo mentale degli individui: « Hoc vero liquet, quod ad intelligendi, concipiendi, & argumentandi vim attinet, inter homines tantam esse differentiam, ut in genus humanum haud injuriosus esset, si quis diceret, quosdam intelligentia alios magis anteire, quam hi bestiis antecellunt »[5]). Ciò spiega il fatto che l'idea di Dio, non essendo innata, possa assumere gli aspetti più strani: « Quoti vel inter nos, reperiendi sunt, qui se illum forma & specie humana caelo sedentem intueri fingunt; quique absurdos alios & eo indignos conceptus habent? Deum esse corporeum & figura humana praeditum, totae sectae Christianorum aeque ac Turcarum acriter contendunt: & quamvis pauci nunc inter nos reperiantur, qui se *Anthropomorphitas* esse profitentur (in quosdam tamen incidi qui illud fatentur) attamen, credo, siqui sedulo investigarent, rudes inter & imperitos Christianos plurimos inveniret ea opinione imbutos »[6]).

Il concetto del divino, cui pervengono i giganti, è grossolano, perché è fondato unicamente sull'esperienza che i bestioni hanno delle cose (sen-

---

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 147 (capov. 377).

[2]) *De intellectu* cit., p. 127. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, p. 433 (Libro II, cap. XXVI, 1); Id., *Essai* cit., pp. 254-255. Sulla posizione lockiana cfr. Richard I. Aaron, *John Locke* cit., pp. 182-190.

[3]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 148 (capov. 378).

[4]) *Ibid.*, I, p. 147 (capov. 377). Cfr. il mio *G. B. Vico e la « natura simpatetica »*, in « Giornale critico della filosofia italiana », Terza serie, Vol. XXII, Anno XLVII, 1968, pp. 405-410 e *passim*.

[5]) *De intellectu* cit., p. 312. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., II, p. 446 (Libro IV, cap. XX, 5); Id., *Essai* cit., p. 591.

[6]) *De intellectu* cit., p. 26. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, pp. 105-106 (Libro I, cap. III, 17); Id., *Essai* cit., pp. 50-51.

sazione) e di se stessi (riflessione). Esso non ha nulla a che fare con l'infinito: « per gli poeti teologi... Giove non fu più alto della cima de' monti »[1]). La finitezza spaziale del divino, concepito dai primi uomini, si spiega bene, tenendo presente che, secondo Locke, « partes extensionis quae sensibus obversantur, ferunt secum in animum finiti *ideam* »[2]). Il suo carattere antropomorfico dipende dal fatto che l'idea di potere attivo deriva dalla sensazione interna, come si legge nell'*Essay*: « Hoc saltem manifestum puto, nos in nobismet potentiam percipere incipiendi aut omittendi, continuandi aut finiendi varios animorum actus, aut motus corporum, per solam cogitationem, aut arbitrium mentis, hanc aut illam actionem singularem fieri vel non fieri praecipientis »[3]). D'altro canto l'idea finita della divinità viene gradualmente estesa dai primitivi « a tutto l'universo di cui potevan esser capaci »[4]), in quanto « una volta che gli uomini sono sorpresi da una spaventosa superstizione, a quella richiamano tutto ciò ch'essi immaginano, vedono ed anche fanno »[5]). Non per nulla Locke aveva dato la seguente definizione dell'entusiasmo: « Hunc proprie Enthusiasmum puto, qui licet nihil sit quam delirantium somnia lymphatica, & neque ratione nititur, nec revelatione divina, illarum tamen alterutra, imo utraque simul majorem vim habet, atque nos ad agendum efficacius movet: Homines etenim iis, quos a semetipsis recipiunt impulsibus promptissime obsequuntur. Enthusiasticae hujusmodi imaginationis vis tanta est, ut facile omnia exuperet, quamprimum sensus communis, & rationis vinculis liberata est, divinam prae se statim authoritatem fert »[6]).

La caratteristica fondamentale dei primitivi è la fantasia: « i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente gener umano... dalla lor idea criavan essi le cose... in forza d'una corpolentissima fantasia »[7]). Tipicamente lockiano è il riferimento alla psicologia infantile. Vico trasferisce in una prospettiva storica il programma di ricerca esposto da Locke: « Sectemur parvulum a primo ortu, &, quas effecit tempus, mutationes animadvertamus, videbimus mentem magis expergefieri, prout sensuum adminiculo, idearum, quas recepit, numerus in majus augetur;

---

[1]) GIAMBATTISTA VICO, *La scienza nuova* cit., I, p. 149 (capov. 379).

[2]) *De intellectu* cit., p. 78. Cfr. JOHN LOCKE, *An Essay* cit., I, p. 277 (Libro II, cap. XVII, 2); ID., *Essai* cit., p. 159. Sulla posizione lockiana cfr. RICHARD I. AARON, *John Locke* cit., pp. 166-170.

[3]) *De intellectu* cit., p. 90. Cfr. JOHN LOCKE, *An Essay* cit., I, p. 313 (Libro II, cap. XXI, 5); ID., *Essai* cit., p. 181; RICHARD I. AARON, *John Locke* cit., p. 187 e *passim*.

[4]) GIAMBATTISTA VICO, *La scienza nuova* cit., I, pp. 148-149 (capov. 379). Cfr. FAUSTO NICOLINI, *Commento* cit., I, pp. 135-136.

[5]) GIAMBATTISTA VICO, *La scienza nuova* cit., p. 86 (capov. 183). Cfr. FAUSTO NICOLINI, *Commento* cit., I, p. 85.

[6]) *De intellectu* cit., p. 308. Cfr. JOHN LOCKE, *An Essay* cit., II, pp. 432-433 (Libro IV, cap. XIX, 7); ID., *Essai* cit., p. 582. Sull'atteggiamento di Locke nei confronti dell'entusiasmo cfr. RICHARD I. AARON, *John Locke* cit., p. 1 e *passim*.

[7]) GIAMBATTISTA VICO, *La scienza nuova* cit., I, p. 146 (capov. 376). Cfr. FAUSTO NICOLINI, *Commento* cit., I, pp. 133-134. Sulla concezione vichiana del fanciullo cfr. REMO FORNACA, *Il pensiero educativo di Giambattista Vico*, Torino, 1957, pp. 91-122.

ejusque cogitationes augentur, prout augentur ea, quae praebent materiam cogitationibus »[1]). L'autore della *Scienza nuova* identifica la fantasia con la memoria, quando osserva che nei « fanciulli è vigorosissima la memoria; quindi vivida all'eccesso la fantasia, ch'altro non è che memoria o dilatata o composta »[2]). Non per nulla Vico afferma « ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti »[3]).

Come è stato giustamente notato, Locke non si sofferma a parlare della fantasia, che è tuttavia l'argomento indiretto della sua indagine[4]). Ma il filosofo inglese parla della memoria, che finisce con l'identificarsi con la fantasia: essa è una forma di *retention*, « cum ideae in animo resuscitantur, quae post impressionem evanuerunt, aut quae quasi in loco aliquo secreto extra conspectum nostrum positae fuere... haec memoria est, quae quasi thesaurus est *idearum* nostrarum »[5]). D'altro canto, Vico sostiene che la « fantasia tanto è più robusta quanto è più debole il raziocinio »[6]). Anche in questo caso si riscontra una notevole affinità fra il pensiero lockiano e quello vichiano. Il filosofo inglese, infatti, aveva stabilito una netta contrapposizione fra *wit*, capacità assai affine all'immaginazione, e *judgment*: « Si celeritas ingenii in eo consistat, quod *ideas* in memoria promptas semper paratasque habeamus; in eo quod non confusae sunt, quodque eorum in quibus minimum est discrimen, unum ab altero dijudicare possumus, maxima ex parte consistit accuratum illud judicium, & lumen rationis, quod in uno multo praestantius quam in alio esse cernitur. Atque hinc fortasse ejus rei, quae vulgo observatur, ratio aliqua reddi potest, cur nimirum homines, in quibus magna vis ingenii est, & memoria prompta, haud luculento adeo judicio, aut ratione alta praediti sint. Cum etenim munus sit *ingenii* ut plurimum ideas congerere, easque inter se celeriter, magnaque varietate connectere, in quibus similitudo aut congruentia quaevis reperitur, ut picturae amaenissimae & venustissimae imagines eo pacto in phantasia depingantur: e contra *judicii* munus est, *ideas* istas, in quibus minima reperitur discrepantia, diligenter a se invicem sejungere, ne forte illarum similitudine aut affinitate decepti, rem unam pro alia sumamus »[7]). Né si deve dimenticare

---

[1]) *De intellectu* cit., p. 36. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, p. 140 (Libro II, cap. I, 22); Id., *Essai* cit., pp. 73-74. Si tengano presenti gli sviluppi pedagogici della gnoseologia lockiana (cfr. Francesco De Bartolomeis, *John Locke, Il pensiero filosofico e pedagogico*, Firenze, 1967, pp. 97-98 e *passim*).

[2]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 92 (capov. 211). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, p. 90.

[3]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 73 (capov. 122).

[4]) Ernest Lee Tuveson, *The Imagination as a Means of Grace, Locke and the Aesthetics of Romanticism*, Berkeley and Los Angeles, 1960, p. 21.

[5]) *De intellectu* cit., p. 52. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, p. 193 (Libro II, cap. X, 2); Id., *Essai* cit., p. 103; Richard I. Aaron, *John Locke* cit., pp. 136-137 e *passim*.

[6]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 86 (capov. 185). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, p. 85.

[7]) *De intellectu* cit., pp. 55-56. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, p. 203 (Libro II, cap. XI, 2); Id., *Essai* cit., p. 109; *L'estetica dell'empirismo inglese*, a cura di Mario

che, come Vico addita nella metafora la caratteristica principale della « logica poetica »[1]), così Locke vede nella stessa metafora la tipica espressione del *wit* contrapposto al *judgment*: « Haec methodus longe ab ea diversa est, qua in metaphoris & similitudinibus utimur, in quibus venustas magna, & suavitas ingenii est, ad sensus permulcendos; quapropter omnium voluntates ideo allicit quod veneres ejus primo intuitu appareant, nec cogitationis contentione aliqua opus est, ad istius veritatem aut rationem discutiendam. Animus haud ulterius prospiciens, picturae jucunditate & venustate imaginis semet oblectat; atque indignum & iniquum videretur, si quis ad veritatis aut rationis rectae normam illud severius exigerit; unde manifestum est, id in aliquo consistere, quod non penitus iis conforme est »[2]).

Alla contrapposizione lockiana di *wit* e *judgment* corrisponde la contrapposizione vichiana di *topica* e *critica*: « La provvedenza ben consigliò alle cose umane col promuovere nell'umane menti prima la topica che la critica, siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose. Perché la topica è la facultà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte; e in que' primi tempi si avevano a ritruovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e 'l ritruovare è propietà dell'ingegno »[3]). Così Vico giunge ad esaltare la scuola empirica inglese, la quale, analogamente ai primi uomini, fonda il proprio pensiero sull'evidenza dei sensi e sul procedimento induttivo: « Onde a gran ragione il Verulamio, gran filosofo egualmente e politico, propone, commenda ed illustra l'induzione nel suo *Organo*; ed è seguito tuttavia dagl'inghilesi con gran frutto della sperimentale filosofia »[4]). Sebbene Vico faccia solo il nome di Bacone, è evidente che egli ha presente anche Locke: il filosofo napoletano, che vedeva nel sillogismo « un metodo che più tosto spiega gli universali ne' loro particolari che unisce particolari per raccogliere universali »[5]), non poteva ignorare che Locke, come Bacone, aveva attaccato il procedimento sillogistico nell'*Essay*[6]).

Quale differenza passa fra la mente del primitivo e quella dell'uomo moderno ? Vico risolve tale problema, facendo ricorso al concetto lockiano

---

M. Rossi, Firenze, 1944, I, pp. 170-171. Sulla posizione lockiana cfr. Clarence DeWitt Thorpe, *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes, With Special Reference to His Contribution to the Psychological Approach in English Literary Criticism*, Ann Arbor-London, 1940, p. 285 e *passim*.

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 164 (capov. 404). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, p. 150; Andrea Sorrentino, *La retorica e la poetica di Vico, ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Torino, 1927, pp. 125-126 e *passim*; Gillo Dorfles, *Mito e metafora in Vico e nell'estetica contemporanea* ne *L'estetica del mito* (*Da Vico a Wittgenstein*), Milano, 1967, pp. 17-19 e *passim*.

[2]) *De intellectu* cit., p. 56. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, pp. 203-204 (Libro II, cap. XI, 2); Id., *Essai* cit., p. 109; *L'estetica dell'empirismo* cit., I, p. 171.

[3]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 213 (capov. 498).

[4]) *Ibid.*, I, p. 214 (capov. 499). Cfr. il mio *G. B. Vico e la « natura simpatetica »* cit., pp. 410-411 e *passim*.

[5]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 214 (capov. 499).

[6]) Richard I. Aaron, *John Locke* cit., p. 76 e *passim*. Cfr. Paolo Rossi, *Francesco Bacone dalla magia alla scienza*, Bari, 1957, pp. 374-375 e *passim*; Enrico De Mas, *Bacone e Vico*, in « Filosofia », X, 1959, pp. 523-524.

di *abstraction*: « Haec vocatur *Abstractio*, per quam *ideae* ab entibus particularibus sumptae, omnes quae sunt ejusdem generis universaliter repraesentant, & nomina earum generalia possunt ad omne ens applicari, quod abstractis ejusmodi *ideis* conforme est »[1]). Non per nulla si legge nella *Scienza nuova* che la « natura delle nostre umane menti » è incapace di comprendere appieno la concezione magica della realtà, propria dei poeti-teologi, in quanto è « troppo ritirata da' sensi... con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli astratti », mentre le menti dei primitivi « di nulla erano astratte »[2]). Comunque l'uomo di Vico non è diverso da quello di Locke: « Egli è l'uomo non altro, nel proprio esser d'uomo, che mente ed animo, o vogliam dire intelletto e volontà »[3]). Si tratta dei due *powers*, che Locke aveva additato nella mente, vale a dire dell'*understanding* e del *will*: « Animi potentia haec, qua nos subigit *ideam* quamvis contemplari, aut contemplationi isti supersedere; vel partis cujusque corporis motum quieti ejus praeferre, & *vice versa* in quavis particulari instantia, ea est, quam voluntatem vocamus... Percipiendi potentia est quam vocamus intellectum »[4]).

Che Vico pensasse a Locke, quando parlava dell'astrazione, ricorrente nel pensiero occidentale fin da Aristotele[5]), è dimostrato chiaramente dalla sua teoria del linguaggio, che discende direttamente dall'*Essay concerning Human Understanding*. Non per nulla il pensiero linguistico di Vico, che presenta tante affinità con quello di Condillac, è stato riferito al nominalismo empiristico, di cui Locke fu un autorevole esponente[6]). I bestioni non erano capaci di parlare, secondo l'autore della *Scienza nuova*: « gli autori delle nazioni gentili eran andat'in uno stato ferino di bestie mute »[7]). Essendo il linguaggio un privilegio riservato esclusivamente all'uomo, le sue origini coincidono con quelle del mondo umano, ossia della civiltà. Esso si manifesta dapprima come lingua mentale: « tal prima lingua ne' primi tempi mutoli delle nazioni... dovette cominciare con cenni o atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee »[8]). Fedele all'impostazione antinnatistica del suo pensiero, per cui poteva respingere sdegnosamente « l'oppenione della sapienza innarrivabile degli antichi, cotanto disiderata di scuoprirsi da Platone infin a Bacone da Verulamio »[9]), Vico sostiene che in « tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano

---

[1]) *De intellectu* cit., p. 57. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, p. 207 (Libro II, cap. XI, 9); Id., *Essai* cit., p. 112.

[2]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 148 (capov. 378). Cfr. Franco Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, 1947, p. 46 e *passim*.

[3]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 137 (capov. 364).

[4]) *De intellectu* cit., p. 90. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., I, p. 313 (Libro II, cap. XXI, 5); Id., *Essai* cit., p. 181.

[5]) Jean Laporte, *Le problème de l'abstraction*, Paris, 1940, p. 39 e *passim*.

[6]) Luigi Rosiello, *Linguistica illuminista*, Bologna, 1967, p. 61 e *passim*.

[7]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 94 (capov. 230).

[8]) *Ibid.*, I, p. 161 (capov. 401). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, pp. 146-149.

[9]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 151 (capov. 384). Cfr. Enrico De Mas, *Bacone e Vico* cit., pp. 532-533 e *passim*.

e delle sue parti e degli umani sensi e dell'umane passioni »[1]). In altri termini, la problematica vichiana si aggira sempre entro i limiti della sensazione e della riflessione, fissati da Locke alla vita spirituale.

La parola, segno arbitrario dell'idea, non ha nessun rapporto con la cosa significata, come insegnava il filosofo inglese: « Hinc facile concipimus quomodo *voces*, quas ad illud aptissimas natura finxit, ab hominibus pro *idearum* suarum *signis* usurpentur; non ex naturali aliqua connexione, quae inter sonos quosdam articulatos, & *ideas* cernitur, tunc etenim unus esset omnium fermo; verum ex impositione & arbitrio hominum, qui certas quasdam voces certarum *idearum* notas esse voluerunt »[2]). Analogamente Vico afferma che « cotal primo parlare, che fu de' primi teologi, non fu un parlare secondo la natura di esse cose, ma fu un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine »[3]). È chiaro che l'autore della *Scienza nuova*, avendo trasferito l'insegnamento lockiano in una prospettiva storica, facendo tesoro della letteratura primitivistica[4]), tiene conto di quel che si legge nell'*Essay* sull'abuso del linguaggio: « Qui substantiarum *ideas* habet, quae numquam extitere, nec cum rebus aliquam cognationem habent, quibus certa & definita nomina imponit, is licet scripta sua, &, fortasse aliorum intellectum cassis & inanibus figmentis animi sui referciat, nullos tamen in studijs verae cognitionis & scientiae progressus eo pacto facturus est »[5]). L'originalità di Vico rispetto a Locke consiste nell'aver fornito, partendo da premesse lockiane, una giustificazione storica della retorica, che viene condannata senza appello nell'*Essay*: « fatendum est, Artem Rhetoricam universam, praeter ordinem & perspicuitatem, elaboratam concinnitatem omnem & schemata ista, quibus in verbis pingendis, & illuminandis sententiis artificiosa eloquentia utitur, ad nullam rem utilia esse, nisi ad falsas *ideas* in animo imprimendas, ad concitandos affectus, & consequenter ad mentis aciem a veritate abducendam; quod plane dolus est malus »[6]).

Ciò che determina la differenza fra il linguaggio poetico primitivo e quello razionale delle età raffinate dalle filosofie è appunto l'astrazione,

---

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 164 (capov. 405).

[2]) *De intellectu* cit., p. 178. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., II, p. 8 (Libro III, cap. II, 1); Id., *Essai* cit., pp. 324-325; Richard I. Aaron, *John Locke* cit., pp. 208-209 e *passim*.

[3]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 162 (capov. 401).

[4]) Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, With Supplementary Essays by W. F. Albright and P.-E. Dumont, Baltimore, 1935, *passim*; George Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, 1948, *passim*; Roy Walker, *The Golden Feast, A Perennial Theme in Poetry*, London, 1952, *passim*; Hans-Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Heidelberg, 1965 (Probleme der Dichtung, Band 7), pp. 11-133 e *passim*.

[5]) *De intellectu* cit., p. 225. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., II, p. 144 (Libro III, cap. X, 30); Id., *Essai* cit., p. 411.

[6]) *De intellectu* cit., p. 226. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., II, p. 146 (Libro III, cap. X, 34); Id., *Essai* cit., p. 412. Sulla componente retorica del pensiero vichiano cfr. Andrea Sorrentino, *La retorica e la poetica* cit., *passim*.

come spiega Vico a proposito della sineddoche: « Così ' mortali ' furono prima propiamente detti i soli uomini, che soli dovettero farsi sentire mortali. Il ' capo ', per l' ' uomo ' o per la ' persona ', ch'è tanto frequente in volgar latino, perché dentro le boscaglie vedevano di lontano il solo capo dell'uomo: la qual voce ' uomo ' è voce astratta, che comprende, come in un genere filosofico, il corpo e tutte le parti del corpo, la mente e tutte le facultà della mente, l'animo e tutti gli abiti dell'animo... Così ' *mucro* ' per la ' spada ', perché questa è voce astratta e come in un genere comprende pomo, elsa, taglio e punta; ed essi sentirono la punta, che recava loro spavento »[1]). Tali considerazioni vichiane presuppongono l'insegnamento di Locke: « Voces ideo communes sunt, quod signa fiunt *idearum genericarum*: Atque *Ideae* fiunt genericae, separando ad ijs circumstantias temporis, aut loci, aut alias quasvis *ideas*, quae determinant illas ad hanc aut illam existentiam in particulari. Post hujusmodi abstractionem plura simul individua repraesentant, quorum singula, cum ad abstractam istam ideam conformentur, sunt (ut dicimus) generis istius »[2]). Basti vedere come il filosofo inglese spiega il procedimento mentale, per cui il bambino arriva a formulare l'idea generale di *uomo*: « *Ideae* nutricis, & matris, in illorum animis recte formantur, atque, haud secus quam picturae illarum ibi, illa tantum individua repraesentant. Nomina, quae primum ijs tribuunt, individuis ijs terminantur; atque nomina *Nutrix*, & *Mamma*, quibus puerulus utitur, ad istas tantum *ideas* referuntur. Postea cum temporis progressu & diuturna consuetudine vident, plurimas esse res alias in mundo, quae in communibus quibusdam convenientijs formae externae, atque aliarum quarundam qualitatum, patri ipsorum & matri similes sunt, nec non alijs istis, quibuscum consuevere, *ideam* effingunt, cujus illos omnes participes esse comperiunt; quam ipsi prout alij, *hominis* nomine signant »[3]). Sebbene tale idea abbia riscontro anche in altri filosofi, come Aristotele e Bacone, [4]), essa è sviluppata nell'*Essay* con un rigore eccezionale, che non poteva sfuggire a Vico.

Quanto siamo venuti dicendo, dovrebbe servire a dimostrare una volta per tutte che il pensiero lockiano, assai ben conosciuto nell'ambiente dell'Accademia degli Oziosi, frequentata da Vico [5]), costituisce la trama nascosta, su cui il filosofo napoletano tesse la tela policroma della *Scienza nuova*. Senza la rivoluzione operata da Locke, sostituendo, secondo la felice definizione di Voltaire, la storia al romanzo dell'anima [6]), sarebbe

---

[1]) Giambattista Vico, *La scienza nuova* cit., I, p. 166 (capov. 407). Cfr. Fausto Nicolini, *Commento* cit., I, pp. 151-152.

[2]) *De intellectu* cit., p. 181. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., II, pp. 16-17 (Libro III, cap. III, 6); Id., *Essai* cit., p. 329.

[3]) *De intellectu* cit., p. 181. Cfr. John Locke, *An Essay* cit., II, p. 17 (Libro III, cap. III, 7); Id., *Essai* cit., p. 330.

[4]) Enrico De Mas, *Bacone e Vico* cit., p. 535.

[5]) Giambattista Vico, *Scritti vari e pagine sparse*, a cura di Fausto Nicolini, Bari, 1940, p. 264 e *passim*. Cfr. Benvenuto Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico, con documenti*, Firenze, 1936, pp. 128-133.

[6]) Gabriel Bonno, *La culture* cit., p. 93; R. R. Palmer, *Catholics & Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton, 1939, p. 131.

mancato al capolavoro vichiano il concetto unificatore dell'imponente messe di materiale storico, raccolto soprattutto nell'ambito della letteratura primitivistica, dall'antichità classica a Gian Vincenzo Gravina [1]). Vero è che molte delle idee, su cui ci siamo soffermati, non si riscontrano solo in Locke, ma anche in altri filosofi, anteriori a Vico, che ad essi si richiama esplicitamente o implicitamente; ma non è men vero che solo in Locke, il quale espresse nei confronti delle matematiche e delle scienze uno scetticismo analogo a quello di Vico [2]), questi poteva trovare quelle idee organizzate in modo corrispondente agl'intendimenti della *Scienza nuova*, sicché finì con il considerare la storia della filosofia occidentale in generale ed inglese in particolare (Bacone e Hobbes) da una visuale tipicamente lockiana.

Che cosa significhi ciò per l'esegesi della *Scienza nuova* e per la storia della sua fortuna, è facile immaginare. Cadono tanto l'immagine agiografica tradizionale di un Vico isolato nel suo tempo per eccesso di genialità innovatrice [3]), quanto l'immagine, paradossalmente contrapposta a quella in tempi recenti, di un Vico « isolato perché rifiuta la cultura del suo tempo e perché, a causa della sua totale ignoranza delle lingue moderne, ha perso i contatti con il più recente pensiero europeo » [4]). Si apre un vasto campo d'indagine sulla fortuna di Vico nel suo tempo, che è stata spesso incompresa, perché si è ignorato il nesso Locke-Vico: basti pensare ad un Du Bos o ad un Condillac [5]), che furono entrambi influenzati dal pensiero lockiano [6]). Nuove prospettive si schiudono per la fortuna ottocentesca della *Scienza nuova*, imperniata su scrittori come Foscolo, Leopardi, Manzoni [7]).

GUSTAVO COSTA

---

[1]) ANDREA SORRENTINO, *La retorica e la poetica* cit., pp. 273-276 e *passim*; AMEDEO QUONDAM, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, 1968, pp. 150-151, 166 e *passim*.

[2]) GIUSEPPE BIANCA, *La credenza come fondamento dell'attività pratica in Locke e in Hume*, Catania, 1948, pp. 81 e 102, n. 5; CARLO AUGUSTO VIANO, *John Locke* cit., pp. 502-503, 505 e *passim*. Cfr. FRANCO AMERIO, *Introduzione* cit., p. 72 e *passim*.

[3]) BENEDETTO CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1965, p. 226.

[4]) PAOLO ROSSI, *Giambattista Vico*, in *Storia della letteratura italiana*, Direttori: Emilio Cecchi e Natalino Sapegno, Milano, 1965-1969, VI, *Il Settecento*, p. 52.

[5]) MARIO FUBINI, *Vico e Du Bos*, in *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Milano-Napoli, 1965, pp. 205-213; LUIGI ROSIELLO, *Linguistica* cit., pp. 70-75 e *passim*; ID., *Le teorie linguistiche di Vico e Condillac*, in « Forum Italicum », II, 1968, pp. 386-393.

[6]) GABRIEL BONNO, *La culture* cit., pp. 65-66 e *passim*; ID., *Les relations* cit., pp. 156-162 e *passim*; ARMANDO CARLINI, *La filosofia* cit., II, pp. 214-215 e *passim*; MARIO DAL PRA, *Condillac*, Milano, 1942, p. 37 e *passim*.

[7]) ANDREA SORRENTINO, *La retorica e la poetica* cit., pp. 405-434.

LA PROBLEMATICA DELLA SCIENTIFICITÀ DEL MARXISMO NEL PENSIERO DI ANTONIO LABRIOLA

1. *Il marxismo come scienza: aspetto genetico e aspetto morfologico.* « Il complesso di dottrine, che ora si è soliti di chiamare marxismo, non è giunto invero a maturità, se non negli anni dal '60 al '70 »[1]. In questo passo famoso del « Primo saggio » troviamo, ad un tempo, una definizione del « marxismo » (come « complesso di dottrine », ma altrove lo chiama pure « dottrina complessa ») e una interpretazione di esso.

La storia degli sviluppi del marxismo è un fatto di per sé molto problematico, ma è chiaro, per Labriola, che la condizione indispensabile per un'esatta comprensione della genesi di questo « complesso di dottrine » sta tutta nella definizione di esso come teoria scientifica che perviene al suo compimento (alla « maturità ») soltanto con *Per la critica dell'economia politica* e con *Il Capitale*. Ebbene, se si leggono le parole immediatamente successive al brano citato sopra, balza evidente come già nell'individuazione dell'importanza determinante del *Capitale* si trovi la funzione che consente di spiegare in cosa consiste il carattere scientifico del marxismo, nella sua accezione specifica: « Questo libro (*Il Capitale*) esaurisce la genesi dell'epoca borghese, in tutta l'intima struttura sua economica; e quest'epoca stessa supera intellettualmente, perché la spiega nei suoi modi di procedere, nelle sue leggi particolari, e nelle antitesi che essa organicamente produce, e che organicamente la dissolvono ». La ricerca di Marx muove da un taglio sul presente, costituito dall'analisi strutturale del sistema di produzione capitalistico nella sua configurazione attuale. Il metodo genetico consente di penetrare l'intima natura e le leggi specifiche della società borghese: ma intanto ciò è possibile, in quanto l'aspetto genetico getta luce sull'aspetto morfologico, che, a sua volta, nel dare una visione complessiva del sistema economico-sociale, mostra pure di esso lo sviluppo tendenziale, rendendo accessibili a una spiegazione scientifica quelle antitesi organiche che permettono d'individuare, vettorialmente, il processo di dissoluzione.

Per questa ragione il valore preditivo del marxismo riguardo all'avvento dell'èra socialista non ha carattere cronologico, bensì morfologico, cioè scientifico[2]. L'interpretazione labriolana del marxismo trae la pro-

---

[1]) Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, a cura e con una *Introduzione* di Eugenio Garin, Bari, 1965, p. 24.

[2]) Alla fine del VI° capitolo del « secondo saggio » viene affrontato il problema del valore preditivo del marxismo, che fa tutt'uno con il problema del « comunismo

pria origine dal *metodo*: si potrebbe anzi, a mio parere, tranquillamente risolvere il filone fondamentale dello sviluppo del pensiero del Cassinate nella ricerca continua di un criterio di conoscenza atto a penetrare nei fatti sociali ed a sviluppare lo studio scientifico del « continente storia ». Non a caso l'approdo al materialismo storico coincide in Labriola con il pieno accorgimento che l'intera storia dell'uomo — la storia sociale, contrapposta alla storia naturale degli evoluzionisti — si svolge su un terreno artificiale, costituendo pertanto, ai fini della ricerca scientifica, un oggetto specifico di analisi. Quindi: i fatti, il « positivo », formano il cominciamento.

È proprio questo richiamo al « positivo » della storia, al processo reale, che consente a Labriola di affermare la *permanente attualità* del marxismo (oltre che la sua *attuale maturità*), per il suo duplice carattere di coscienza teorica (e quindi *in fieri*) di un movimento di classe, e di teoria fondata su basi scientifiche, e pertanto in grado di spiegare, valendosi del metodo (in quanto è esso a legare la teoria ai fatti, e a distinguerla così da tutte le altre dottrine e filosofie della società, aventi carattere ideologico), la propria stessa origine, nella forma di un'acquisizione della necessità morfologica della sua nascita storica. Ma leggiamo direttamente quanto scrive Labriola in un notevole brano del « Secondo saggio »: « L'importante è in due punti soli, e cioè: che *il materialismo storico non potea nascere se non dalla coscienza teorica del socialismo; e che esso può oramai spiegare*

---

critico » e della sua caratterizzante distinzione dal socialismo utopistico: l'avvento di una società senza classi, che in questo si palesava come un mero ideale razionalistico o filosofico, in quello è invece il risultato di un'operazione di analisi dei fatti — condotta, appunto, con metodo « critico » — in grado d'indicare i mezzi con i quali il futuro dell'umanità è in grado di compiere il proprio salto qualitativo. Ciò deriva direttamente dal fatto che il « comunismo critico » altro non è se non la coscienza teorica — e storica — del moderno movimento proletario, il quale, a sua volta, lo studio della « sottostante struttura economica » dice essere il supporto determinante di ogni sviluppo effettivamente progressivo della società: « Noi possiamo, senza essere *utopisti*, ma solo in quanto *comunisti critici* (corsivi nel testo), prevedere, come di fatti prevediamo, l'avvento di una società, che svolgendosi dalla presente, e anzi dai suoi contrasti, per le leggi immanenti del divenire storico, metta capo in una associazione senza antitesi di classe: il che porta seco, che la regolata produzione eliminerebbe l'aleatorio della vita, che nella storia si rivela finora come multiforme intreccio di accidente e d'incidenza. Ma ciò è l'avvenire, e non è, né il presente, né il passato. Se noi invece ci proponiamo di penetrare nelle vicende storiche svoltesi fino ad ora, assumendo, come assumiamo, a filo conduttore *il variare delle forme della sottostante struttura economica, fino al dato più semplice del variare degl'istrumenti*, noi dobbiamo avere piena coscienza della difficoltà del problema che ci proponiamo; perché qui non si tratta già di aprir gli occhi e di vedere, ma di *uno sforzo massimo del pensiero, che è diretto a vincere il multiforme spettacolo della esperienza immediata, per ridurne gli elementi in una serie genetica* » (ivi, p. 96; corsivi nostri).

Quindi, aspetto preditivo e aspetto genetico sono della stessa natura, o meglio, il primo discende direttamente dal secondo. La stessa definizione di « socialismo moderno », è detto nel primo saggio, « non deve esprimere una semplice data di cronologia estrinseca, ma anzi un indice del processo interno, ossia morfologico, della società ». Pertanto, il superamento storico delle dottrine utopistiche nel « comunismo critico » non rientra in un processo estrinseco, puramente cronologico, ma in un processo morfologico: esso è un « sorpassare intrinsecamente » (ivi, pp. 14-15).

Nella misura in cui il socialismo moderno coglie il carattere necessario del superamento della prospettiva utopistica, esso si pone come la coscienza teorica del movi-

la sua propria origine, coi suoi proprii principi, il che è la riprova massima della maturità sua »[1].

Questa acquisizione scientifica, che è insieme acquisizione *storica*, nel senso più vero e oggettivo del termine, costituisce il punto di vista del « comunismo scientifico » (« espressione da molti miseramente abusata »), o, come Labriola preferisce chiamarlo, « comunismo critico » (« Il *comunismo critico* — questo è il vero suo nome, e non ve n'è altro di più esatto per tale dottrina — ... »), e consente di procedere alla fase fondamentale di applicazione operativa della teoria, cioè alla *critica dell'ideologia*, che deve precedere ogni interpretazione positiva della realtà[2].

2. *La critica dell'ideologia e l'esposizione critica del materialismo storico (rapporto struttura-sovrastruttura)*. Il VII° capitolo del « Secondo saggio » ha inizio con la frase: « le idee non cascano dal cielo... »[3], che Labriola ripete, appena una pagina dopo, in uno splendido brano che citiamo per intero: « Le idee non cascano dal cielo, e anzi, come ogni altro prodotto dell'attività umana, si formano in date circostanze in tale precisa maturità di tempi, per l'azione di determinati bisogni, e pei reiterati tentativi di dare a questi soddisfazione, e col ritrovamento di tali o tali altri mezzi di prova, che sono come gl'istrumenti della produzione ed elaborazione loro. Anche le idee suppongono un terreno di condizioni sociali, ed hanno la loro tecnica: ed il pensiero è anch'esso una forma del lavoro. Spostare quelle e questo ossia, le idee ed il pensiero, dalle condizioni e dall'ambito di lor proprio nascimento e sviluppo, gli è svisarne la natura e il significato.

« Mostrare come la concezione materialistica della storia fosse nata precisamente in date condizioni e cioè non come personale e discutibile opinione di due scrittori, ma come una nuova conquista del pensiero per la inevitabile suggestione di un nuovo mondo che si sta generando già, ossia la rivoluzione proletaria, questo fu l'assunto del mio primo saggio.

---

mento proletario e, al tempo stesso, come il massimo punto di consapevolezza cui è pervenuta l'èra moderna: « Né a noi è dato di giungere, nemmeno ora, alla coscienza del comunismo critico, senza ripassare mentalmente per quelle dottrine, ripercorrendo il processo della loro apparizione e sparizione. Il fatto è che quelle dottrine, non sono soltanto *passate* nel tempo, o dalla memoria, ma furono intrinsecamente *sorpassate*, e per la mutata condizione della società, e per la progredita intelligenza delle leggi su le quali poggia la formazione ed il processo di essa ». Pertanto, « la coscienza teoretica del socialismo sta oggi, come prima, e come starà sempre, nella intelligenza della sua necessità storica, ossia nella *consapevolezza del modo della sua genesi*... La dimostrazione è tutta nell'imperativo della *necessità* » (corsivi nostri; pp. 15-16). Più sotto sono indicate le condizioni storiche che hanno determinato la nascita e il formarsi della nuova teoria: « Il comunismo critico non sorge se non nel momento in cui il moto proletario, oltre ad essere un resultato delle condizioni sociali, ha già tanta forza in sé da intendere, che queste condizioni sono mutabili, e da intravvedere con quali mezzi e in che senso possano essere mutate... Esso è una rivelazione, ma non già come apocalissi o promessa di millennio. È la *rivelazione scientifica* e meditata del cammino che percorre la nostra società civile... » (corsivi nostri; p. 16).

[1]) Corsivi nostri; ivi, p. 111.

[2]) Ivi, p. 7.

[3]) Ivi, p. 97.

Il che è quanto dire, che una nuova situazione storica si è completata del suo congruo istrumento mentale »[1]).

La fondazione del materialismo storico ha, dunque, come suo presupposto la critica dell'ideologia e l'eliminazione, con essa, di ogni infiltrazione di elementi allotri, presi da altre scienze o discipline, nel campo d'indagine avente come oggetto la società e le sue fasi (o forme) di sviluppo.

La concezione materialistica della storia ha come sua premessa fondamentale l'assunto che la società non è un qualcosa di analizzabile come i dati delle altre discipline scientifiche; essa si presenta come fatto (o insieme organico di fatti), proprio in quanto è stata fatta, in quanto, cioè, prodotto dell'attività umana vista nella sua multiforme esplicazione (e qui si inserisce il discorso sul rapporto struttura-sovrastruttura, che vedremo in seguito). Per questa via Labriola muove la critica più seria e più calzante alle operazioni di indebita estensione dei dati tratti dalle scienze positive al settore concernente l'analisi della società; anzi, va ancora più in là, rilevando come, tra l'altro, lo stesso metodo analitico venga dai positivisti male inteso e travisato:

« C'è sì un'analisi, che, separando astrattamente i fattori di un organismo, li distrugge in quanto elementi concorrenti nell'unità del complesso: *ma ce n'è un'altra di analisi, ed essa sola ha valore per l'intelligenza della storia, ed è quella che distingue e separa gli elementi soltanto per ravvisarvi la necessità obiettiva della concorrenza loro nel resultato* »[2]).

In questo contesto va inserito, a mio parere, il « recupero » dell'esperienza hegeliana, vista nella sua esatta portata e nel suo senso effettivo, ossia come indicazione di un campo d'indagine specifico, avente leggi sue proprie, in quanto non dato, al pari di un oggetto di natura, ma effetto di un processo dialettico *determinato* (non astratto — ma già nel superamento della dialettica filosofica si fa sentire la prima lontananza da Hegel).

Attraverso questo processo dialettico determinato si costituisce dunque il « terreno artificiale » della storia: a questo punto, perché la metafora non tragga in inganno (come il *kokettieren* di Marx con le formule della dialettica hegeliana, nel famoso capitolo sul valore e sullo scambio), Labriola preferisce far cadere il termine « metodo dialettico », sostituendolo con « metodo *genetico* »: quest'ultimo, in quanto criterio di analisi specifica, vero e proprio strumento critico d'interpretazione dei processi oggettivi della realtà, si pone in irresolubile opposizione con il « metodo metafisico », che si vale di categorie astratte, indiscriminatamene applicate alle realtà più diverse (il processo attraverso cui avviene la deformazione ideologica è, infatti, caratterizzato dalla doppia mistificazione dell'aprioriismo astratto e dell'empirismo acritico — che forma poi il nucleo centrale della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, svolta da Marx nel '43, poi estesa ad altri fenomeni ideologici, come l'economia politica moderna).

---

[1]) Ivi, p. 98.
[2]) Corsivi nostri; ivi, p. 16

La critica ai positivisti viene così assorbita nella dinamica generale della critica dell'ideologia. La critica dell'ideologia, in Labriola come in Marx, non si risolve nella scoperta della mistificazione metafisica; né Marx approdò al materialismo storico attraverso la pura e semplice critica della dialettica hegeliana, ma soltanto dopo avere ampliato la funzione della sua critica, sino a liberarsi di quell'essenzialismo filosofico sul quale si basava ancora la sua metodologia di ricerca nei *Manoscritti* parigini del '44: la rottura si realizzò, nella fattispecie, con il distacco dall'umanesimo « positivo » (o naturalistico) di Feuerbach. Labriola, che intese con profondità e rigore il pensiero di Marx, pervenne al materialismo storico attraverso una storia non meno complessa, anche se non poco ha contribuito a travisarne la natura la schematizzazione fattane dal Croce [1]; anche se, inoltre, ha notevolmente influito l'infelice caso che molti studiosi del pensiero del Cassinate abbiano preso alla lettera, con soverchio semplicismo, le indicazioni che della propria esperienza egli stesso dava ad Engels [2].

Nel « Secondo saggio » Labriola presenta tre illazioni conseguenti alle premesse fondamentali contenute nella concezione materialistica della storia.

La prima imposta, alla luce di quest'ultima, il problema del « libero arbitrio », ossia il discorso sulla libertà e la determinazione nel campo della vita morale. Labriola dice che non bisogna fermarsi all'affermazione dell'« evidenza del motivo in ogni volizione », ma occorre trovare le cause degli stessi motivi. Si può, pertanto, stabilire un parallelismo tra campo della psicologia individuale e campo storico-sociale. « Non altrimenti accade nel determinismo storico; dove allo stesso modo si comincia appunto dai motivi, poniamo religiosi, politici, estetici, passionali e così via, ma poi occorre di tali motivi ritrovar le cause nelle condizioni di fatto sottostanti. Ora lo studio di queste condizioni deve esser tanto specificato, che rimanga da ultimo chiarito, non solo che esse son le cause, ma per la mediazione arrivino a quella forma, per la quale si rivelano alla coscienza come motivi, la cui origine è spesso obliterata ».

La seconda illazione, che scaturisce dalla prima, espone in termini

---

[1]) Cfr. *Note sulla letteratura italiana del secolo decimonono. XXIII. Giovanni Bovio e la poesia della filosofia*, parte seconda, « La Critica », 1907, pp. 417-418: Labriola, scrive il Croce, « da giovane fu hegeliano; ma poi abbandonò Hegel per passare ad Herbart; ma di Herbart non riuscì ad assorbire né la metafisica né la logica; e si dette, infine, allo hegelismo, alquanto spurio, del Marx, e più ancora, di Federico Engels. Del suo passaggio attraverso Herbart non serbò segno alcuno, perché ciò solo che un hegeliano può imparare da Herbart è l'importanza somma della distin zione; e il Labriola, almeno nel suo ultimo periodo, non proseguì di troppo amore i concetti distinti, che chiamava la scolastica tradizionale ».

[2]) Nella lettera a Engels del marzo '94, dopo un breve accenno alla familiarità che sin dai primi anni aveva avuto con tutta la letteratura hegeliana e posthegeliana, e alla sua lettura dei testi feuerbachiani dal '66 al '69 circa, scriveva: « Forse — anzi senza forse — io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana, dopo esser passato attraverso la psicologia di Herbart e la *Volkerpsychologie* di Steinthal ed altro » (v. MARX-ENGELS, *Corrispondenza con italiani*, Milano, 1964, p. 525).

assai precisi e corretti il rapporto tra struttura e sovrastruttura, chiarendo come il compito del marxismo non sia quello di « ritradurre in categorie economiche tutte le complesse manifestazioni della storia », bensì quello di spiegare queste ultime alla luce della legge fondamentale per cui la sottostante struttura economica condiziona tutte le varie forme di attività; il che implica un procedimento prima analitico e poi sintetico: a) individuazione delle cause; b) mediazione e composizione.

La terza e ultima illazione, muovendo dal presupposto antivolontaristico della concezione materialistica della storia — per il quale non le forme della coscienza determinano l'essere dell'uomo, ma il modo d'essere determina la coscienza —, osserva, alla luce dell'influenza decisiva del fattore economico, la dinamica di queste stesse forme della coscienza, poiché « come son determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia » (è il primo comma del materialismo storico, e pone la questione dell'interazione tra la struttura di base e le altre strutture) [1]. Il complesso di nozioni costituente il campo suddetto è definito da Labriola, « *in mancanza d'altro termine*, psicologia sociale » (corsivi nostri). Non bisogna, però, cadere nell'errore di prenderla per una categoria metafisica (la « fantastica esistenza di una psiche sociale », oppure la « escogitazione di un preteso spirito collettivo »), né per un tentativo di generalizzazione combinatoria (che proietta su un presupposto soggetto — la « coscienza sociale » — i contenuti accertati dalla psicologia individuale, operando una gratuita estensione di funzioni empiriche), e neppure, infine, per « quel coacervo di denominazioni semiorganiche e semipsicologiche, per cui l'ente società, alla maniera dello Schäffle, acquista e cervello, e midollo spinale, e sensibilità, e sentimento, e coscienza, e volontà, e così via ».

Questa psicologia sociale, la quale non è risolvibile in astratti canoni, siano essi di origine filosofica oppure empirica, va intesa alla luce della concezione materialistica della storia e del rapporto dinamico tra struttura e sovrastruttura ed ha, pertanto, dei limiti assai precisi di definibilità scientifica: essa altro non è che *la specificata coscienza degli uomini in date condizioni sociali* [2]. Occorre pertanto tener presente la non imme-

---

[1]) A. Labriola, *op. cit.*, p. 72

[2]) Ivi, p. 71. Alla luce della concezione materialistica della storia Labriola riprende, così, una tematica a lui assai vicina: quella della *statistica morale*. Il problema etico, visto dall'angolatura marxista, mentre per un verso studia il campo della vita pratica in modo obiettivo, non intende, per l'altro, fornire l'equivalente etico della singola situazione economica di ciascun individuo (che significherebbe cadere nel massimo della grossolanità e dell'irrazionale); la statistica morale, a differenza da come era stata intesa e svolta dai positivisti, deve avere sì come oggetto fenomeni di massa (proprio per questo è *statistica*), ma non quelli che essa stessa si crea (attraverso un'accumulazione di casi empirici), bensì i gruppi che esistono « realmente ». E per « realmente » Labriola intende, come sempre, in *circostanziate condizioni*. Ragion per cui la statistica morale deve tener conto, proprio alla luce di una corretta interpretazione del materialismo storico, delle varianti individuali. « Dunque l'etica si risolve a un certo punto nello studio storico delle condizioni soggettive ed oggettive del come la morale si sviluppi, o trovi impedimento a svilupparsi. In ciò solo, ossia entro questi termini, ha valore l'enunciato, che la morale è corrispettiva alle situazioni

diatezza del passaggio dalle formazioni economiche alle ideologie: queste non s'intendono se non rapportate alle istituzioni politico-giuridiche e, in genere, alle condizioni della società in cui sorgono e si sviluppano; e, a loro volta, le diverse società vanno relazionate ai rispettivi sistemi economici di produzione.

Da ciò discende che: 1) le strutture economiche determinano in primo luogo l'attività pratico-politica degli uomini; in secondo luogo le ideologie. E inoltre che: 2) *condizionano* (*bedingen*) l'essere sociale dell'uomo, mentre l'essere sociale, a sua volta, *determina* (*bestimmt*) la coscienza dell'uomo stesso. Assai dinamico e complesso (tutt'altro che meccanico, quindi) è, pertanto, il rapporto intercorrente tra le formazioni economiche e le forme di vita costituenti la società umana.

L'esatta comprensione del carattere non statico del rapporto struttura-sovrastruttura è la garanzia della validità critica permanente del materialismo storico, laddove un'interpretazione unilaterale e meccanica dello stesso conduce inevitabilmente ad una veduta ideologica. « La nostra dottrina ha superato in modo definitivo l'angolo visuale di qualsiasi ideologia. I meditati disegni, i propositi politici, le scienze, i sistemi di diritto e così via, anzi che essere il mezzo e l'istrumento della spiegazione della storia, sono appunto la cosa che occorre di spiegare; perché derivano da determinate condizioni e situazioni. *Ma ciò non vuol dire che siano mere apparenze, e bolle di sapone. L'esser quelle delle cose divenute e derivate da altre non implica che non sian delle cose effettuali: tanto è che son parse per secoli alla coscienza non scientifica, o alla coscienza scientifica ancora in via di formazione, le sole cose che veramente fossero* »[1]).

3. *La storia come « terreno artificiale » e la questione del darwinismo. Labriola e il « marxismo della Seconda Internazionale »*. Così Labriola intendeva ribaltare qualitativamente la questione sul *determinismo*, portandola su un piano « obiettivo ». Ma qui si veniva a scontrare con il positivismo[2]), e con i frequenti tentativi di combinazione tra materialismo

---

sociali, e ossia, in *ultima analisi*, alle condizioni economiche. A qualche cretino soltanto può esser passato per il capo di dire che la morale individua di ciascun uomo sia rigorosamente proporzionale alla sua individua situazione economica. Ciò è non solo empiricamente falso, ma è intrinsecamente irrazionale. Data la elasticità del meccanismo psichico, non è possibile mai di ridurre lo sviluppo dei singoli individui esclusivamente al tipo della classe o dello stato sociale. Qui si tratta dei fenomeni di massa; di quei fenomeni che formano, o dovrebbero formare, l'oggetto della *statistica morale*: disciplina cotesta che è rimasta fin ad ora incompleta, perché ha assunto ad oggetto delle sue combinazioni i gruppi che essa stessa si crea, sommando i numeri dei casi (p. e. adulterii, furti, omicidii), e non quei gruppi che come classi, condizioni, e situazioni realmente, ossia socialmente, esistono » (corsivi nel testo; *op. cit.*, pp. 129-130).

[1]) Corsivi nostri; ivi, p. 79.

[2]) La volontà di Labriola di specificare il senso scientifico autonomo del marxismo è ancora una volta confermata dalle continue distinzioni che egli pone rispetto all'accezione di *scienza* più diffusa e corrente nel suo tempo — che era appunto data dal positivismo — soprattutto quando si trova ad affrontare aspetti del marxismo (come quello psicologico e quello sociologico) facilmente travisabili e confondibili con le tante sociologie e psicologie allora diffuse: « Per ciò noi socialisti, che ci la-

storico e darwinismo, che avevano dato luogo a una vera e propria corrente che andava sotto il nome di *darwinismo sociale*. Per eliminare le ambiguità che potevano derivare — e di fatto derivavano — dall'accostamento indiscriminato di due scienze così diverse, occorreva per prima cosa spiegare il senso dell'oggettività scientifica del marxismo.

Quando si dice che Marx ha naturalizzato lo studio del processo storico [1]), si adopera, in fondo, una metafora — se vogliamo suggestiva — che vale a dire: il materialismo storico ha ricondotto il processo della storia ai soggetti reali, gli uomini, che ne sono i veri e propri artefici. E per uomo qui non s' intende l' astratto « ente generico » (*Gattungswesen*) di Feuerbach, né l'altrettanto astratta e ipostatizzata « natura umana » degli economisti moderni, ma « gli uomini nelle varie e circostanziate situazioni sociali proprie di loro » [2]), in quelle condizioni obiettive, cioè, che costituiscono il coelemento, la materia prima, della loro coscienza (vedi la terza illazione).

Queste condizioni obiettive formano pure il « positivo », il punto di riferimento determinato e obbligatorio della storia: per questo, ritornare ad esse acquista il senso di una vera e propria « *naturalizzazione* » (ma è pur sempre naturalizzazione dello studio di un « terreno artificiale ») [3]).

Appare molto più chiaro l'uso puramente metaforico del termine, se si pensa al modo in cui Marx: 1) distingue l'uomo dall'animale e 2) indica, servendosi di una figura genetica, il punto di distacco dall'evoluzione biologica e il salto qualitativo per cui ha inizio la storia della società. a) L'uomo non si distingue dall'animale per il pensiero (non è il pensiero la funzione determinante, in grado di qualificare l'uomo rispetto all'animale), *ma per il fatto che produce da sé i propri mezzi di sussistenza*. b) La storia non ha inizio con la scrittura, o con i primi abbozzi di raffigurazioni

---

sciamo ben volentieri chiamare scientifici, se altri non intende per cotal modo di confondersi coi positivisti, ospiti spesso ma da noi non sempre bene accetti, che a lor grado monopolizzano il nome di *scienza*, noi non ci battiamo i fianchi per sostenere una tesi astratta e generica, come fossimo causidici o sofisti: né ci affanniamo a dimostrare la razionalità degli intenti nostri. I nostri intenti non sono se non la espressione teorica e la pratica esplicazione dei dati che ci offre la interpretazione del processo che si compie attraverso noi e intorno a noi; e che è tutto nei rapporti obiettivi della vita sociale, di cui noi siamo soggetto e oggetto, causa ed effetto, termine e parte. I nostri intenti son razionali, non perché fondati sopra argomenti tratti dalla ragion ragionante, ma perché desunti dalla obiettiva considerazione delle cose; il che è quanto dire dalla dilucidazione del processo loro, che non è, né può essere, un resultato del nostro arbitrio, anzi il nostro arbitrio vince ed aggioga » (corsivo nel testo; ivi, pp. 10-11).

[1]) Cfr. ivi, p. 72: « ... la nostra dottrina obiettivizza, e in un certo senso *naturalizza* la storia, invertendone la spiegazione dei dati alla prima evidenti delle volontà operanti a disegno, e delle ideazioni ausiliari all'opera, alle cause ed ai moventi del volere e dell'operare, per trovar poi la coordinazione di tali cause e moventi nei processi elementari della produzione dei mezzi immediati della vita » (corsivo nel testo).

[2]) Ivi, p. 65.

[3]) Ivi, cfr. p. 75: « Dunque la scienza storica ha per suo primo e principale oggetto la determinazione e la ricerca del terreno artificiale, e della sua origine e composizione, e del suo alternarsi e trasformarsi. Dire che tutto ciò non è se non parte e prolungamento della natura, è dir cosa, che per esser troppo astratta e generica, in fin delle fini conchiude poco ».

artistiche — che è poi la tesi cardine sulla quale si basano tutte le storie ideologiche dell'umanità — ma quando gli uomini cominciano a produrre da loro i propri mezzi di sussistenza, per cui ha origine l'intero processo di produzione e riproduzione del mondo materiale che crea le condizioni oggettive costituenti il fondamento della storia, cioè la sua base « naturale »[1]).

---

[1]) Sarebbe assurdo porsi il problema delle origini specifiche della storia dell'uomo, e sarebbe soprattutto uno sforzo disumano che porterebbe soltanto a fare dell'ideologia. Con la conseguenza di trovarsi dinanzi a una problematica falsa e inconsistente proprio perché priva di un aggancio reale.

Cfr. ivi, p. 73: « Ma dell'uomo *ferus primaevus* (corsivo nel testo), che possiamo ricostruirci in fantasia per combinazione di congetture, non è dato a noi di avere una empirica intuizione; come *non ci è dato di determinare la genesi di quel hiatus, ossia di quella discontinuità, per la quale l'uman genere s'è trovato come distaccato dal vivere degli animali*, e poi in seguito sempre superiore a questo » (corsivi nostri).

Cfr. la prima parte della *Deutsche Ideologie* in Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Institut für marxismus-leninismus beimZK der SED, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1959, pp. 20-1: « Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur. Wir können hier natürlich weder auf die physische Beschaffenheit der Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, die geologischen, orohydrographischen, klimatischen und andern Verhältnisse, eingehen. Alle Geschichtschreibung muss von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen ».

Nel brano successivo Marx pone la differenza tra uomo e animale (è un diaframma reale, scientifico, che si sostituisce a un diaframma inesistente, ideologico): « Man kann die Menschen durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von die Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von Tieren zu unterscheiden, sobalt sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren*, ein Schritt, der dirch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Lebens selbst ». Quindi, dopo avere indicato nel *fatto* della produzione l'elemento dinamico in grado di determinare, geneticamente, l'origine della società e il salto qualitativo per il quale la storia dell'uomo si è sganciata dalla storia naturale e dal vivere degli animali, Marx passa a considerare — immediatamente — l'importanza del *modo* (Weise) in cui gli uomini producono i propri mezzi di sussistenza; esso non va infatti risolto nella esclusiva riproduzione dell'esistenza fisica degli uomini (concezione meccanicistica o volgare), in quanto nel suo farsi esso si pone già come qualcos'altro da ciò che era in origine, come 1) specifico modo di attività degli indidui umani viventi; 2) modo determinato di esplicare la propria vita; 3) modo di vita (Lebensweise) determinato: « Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. *Diese Weise der Produktion ist nicht bloss nach der Seite hin zu betrachten, dass sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist* (corsivi nostri). Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äussern, so sind sie, eine bestimmte *Lebensweise* (corsivo nel testo) derselben. Wie die Individuen ihr Leben äussern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowol damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion » (corsivi nel testo). Se nell'*Ideologia tedesca* Marx si limita a vedere in equilibrio e in concomitanza i due aspetti del *fatto* e del *modo* della produzione (« sowohl... *was* sie produzieren, als auch... *wie* sie produzieren »), nel *Capitale* tenderà decisamente a privilegiare il secondo, cioè il lato formale dell'attività pratica.

Si fa presente che, nelle note successive, l'edizione tedesca delle opere di Marx ed Engels da cui sono stati tratti i brani citati sopra verrà indicata con la Sigla DVB.

« Ora in cotesto termine del *naturalizzare* si cela per molti una forte seduzione a confondere quest'ordine di problemi con un altro ordine di problemi; e, cioè, ad estendere alla storia le leggi e i modi del pensiero, che parvero già appropriati e convenienti allo studio ed alla spiegazione del mondo naturale in genere e del mondo animale in ispecie. E perché il darwinismo è riuscito ad espugnare, col principio del trasformismo della specie, l'ultima cittadella della fissità metafisica delle cose onde poi gli organismi diventan per noi le fasi ed i momenti di una vera e propria *storia naturale*, è parso a molti fosse ovvia e semplice impresa quella di assumere a spiegazione del divenire e del vivere umano storico i concetti, e i principii, e i modi di vedere cui venne subordinata la vita animale, che per le condizioni immediate della lotta per l'esistenza si svolge negli ambiti topografici della terra non modificati da opera di lavoro. *Il darwinismo politico e sociale* ha invaso, a guisa di epidemia, per non breve corso di anni, le menti di parecchi ricercatori, e assai più degli avvocati e dei declamatori della sociologia, ed è venuto a riflettersi, quale abito di moda e qual corrente fraseologica, perfino nel linguaggio cotidiano dei politicanti » [1]). *Il darwinismo sociale* è un tipico esempio di ideologia che trova il proprio terreno di esplicazione facendo penetrare nel mondo sociale un elemento empirico, tratto dal campo dei fenomeni naturali; elemento che diventa, in tal modo, funzione di continuità tra l'evoluzione biologica e la storia della società.

L'affermazione della *lotta per l'esistenza* come legge dominante nel mondo storico-sociale muove, infatti, dal presupposto che quest'ultimo altro non sia che il prolungamento della storia. La polemica contro questa posizione si svolge su due piani: a) è ribadito che il materialismo storico studia un « terreno artificiale » (per cui viene respinto qualsiasi accostamento acritico al darwinismo); b) il darwinismo sociale è rifiutato come fenomeno ideologico, poiché commette un doppio errore: 1) quello di estendere una funzione empirica propria delle scienze della natura — la lotta per l'esistenza — ad un campo d'indagine qualitativamente diverso; 2) quello di voler risolvere comunque la realtà — la varietà « del processo che genera progresso » — in una determinazione formale, astratta e precostituita (vedi in proposito la critica engelsiana a Dühring; Marx stesso non si limitava a criticare il *preconcetto* ideologico, ma veniva addirittura ad affermare che neppure l'astratto della scienza è in grado di risolvere in sé la realtà intera; il processo reale è un fatto troppo vario, complesso, sfuggente, nelle sue intime articolazioni e implicazioni, per poter essere risolto in uno schema, in una norma, o in qualsivoglia funzione — anche la più duttile ed elastica) [2]).

a) « La storia è il fatto dell'uomo, in quanto che l'uomo può creare e perfezionare i suoi istrumenti di lavoro, e con tali istrumenti può crearsi

---

[1]) A. Labriola, *op. cit.*, pp. 72-73.

[2]) Per questa ragione sarebbe assurdo interpretare in senso metafisico o genericamente filosofico l'affermazione che Labriola fa nel « terzo saggio », per la quale il marxismo sarebbe una « concezione del mondo » (*Lebens- und Weltanschauung*).

un *ambiente artificiale*, il quale poi reagisce nei suoi complicati effetti sopra di lui, e così com'è, come via via si modifica è l'occasione e la condizione del suo sviluppo. Mancano perciò tutte le ragioni per ricondurre questo fatto dell'uomo, che è la storia, alla pura lotta per l'esistenza... Non c'è luogo qui, nella nostra dottrina, né a confondersi col darwinismo, né a rievocare la concezione di una qualunque forma, o mitica o mistica, o metaforica di *fatalismo* » (il primo corsivo è mio, il secondo è nel testo).

Nel discorso sulla prassi, anche se è tenuto in debito conto, come si è visto, il momento dell'autonomia e della reazione delle sovrastrutture, Labriola batte assai forte l'accento sul momento specifico della riproduzione del mondo materiale, sullo « svolgimento della tecnica ». Vedremo, comunque, in seguito in che senso e fino a che punto egli restò legato alle prospettive teoriche del « marxismo della Seconda Internazionale ».

Se è vero che « la storia poggia innanzi tutto su lo svolgimento della tecnica », è altrettanto vero che « il ritrovamento di tali strumenti è causa ed effetto ad un tempo stesso di quelle condizioni e forme di vita interiore, che noi, isolandole nella astrazione psicologica, chiamiamo fantasia, intelletto, ragione, pensiero e così via ». L'uomo, pertanto, producendo in seguito i vari ambienti sociali — che sono pure essi terreni artificiali — produce in pari tempo le modificazioni di se stesso: qui sta, per Labriola, il « nocciolo serio », la ragione reale, il « fondamento positivo » di quell'attività, che, nella sua accezione ideologizzata, prende il nome di « progresso dello spirito umano » [1]).

« Non di meno l'espressione del *naturalizzare* la storia, che intesa in senso troppo lato e generico può dare occasione agl'indicati equivoci, quando venga invece usata con la debita cautela e in modo approssimativo, compendia in breve la critica di tutte le vedute ideologiche, le quali nell'interpretazione della storia partono dal presupposto che opera o attività umana sia la stessa cosa che arbitrio, elezione e disegno » [2]).

b) « Le condizioni del processo che genera progresso sono oramai riducibili in serie di spiegazioni; e noi, fino ad un certo punto, abbiamo come sott'occhi lo schema di tutti gli sviluppi storici morfologicamente intesi. Questa dottrina è la negazione recisa e definitiva di ogni ideologia, perché è la negazione esplicita d'ogni forma di razionalismo; intendendosi sotto cotal nome il preconcetto, che le cose nella loro esistenza ed esplicazione rispondano ad una norma, ad un ideale ad una stregua, ad un fine in modo esplicito o implicito che siasi » [3].

Il materialismo storico, come ogni teoria scientificamente fondata — e quindi come il darwinismo — è in perenne battaglia contro ogni architettazione aprioristica della realtà e, nello stesso tempo, contro ogni possibile travisamento ideologico di se stesso. Come si è data, di fatto, con il darwinismo sociale, una deformazione ideologica della teoria di Darwin, così c'è il rischio per il marxismo, di dare occasione e argomento per una

---

[1]) A. Labriola, *op. cit.*, p. 76.
[2]) Ivi, pp. 76-77.
[3]) Ivi, p. 77.

nuova « ideologia a rovescio » [1]). Pertanto, è sempre nel contesto della critica all'ideologia che Labriola sfrutta il parallelo Marx-Darwin: « La nostra dottrina non pretende di essere la *visione intellettuale* di un gran piano o disegno, ma è soltanto un *metodo* di ricerca e di concezione. Non a caso Marx parlava della sua scoperta come di un *filo conduttore*. E per tale ragione appunto è analoga al darwinismo, che anch'esso è un metodo, e non è, né può essere, una ammodernata ripetizione della costruita e costruttiva *Naturphilosophie*, ad uso Schelling e compagni » [2]).

L'accostamento tra le due scienze *sul piano puramente metodico*, con la conseguente condanna di tutte quelle posizioni che tendevano a sostituire il marxismo con il darwinismo, considerando quello superfluo, alla luce dei risultati forniti da questo, e con la relativa revisione critica di tutte le conseguenze che ne derivavano, non sono dei veri e propri contributi originali di Labriola, in quanto facevano già parte delle acquisizioni del marxismo teorico contemporaneo.

Queste notazioni presentano, infatti, notevoli punti di contatto con posizioni già espresse sull'argomento da Kautsky e dallo stesso Turati.

Chi scrive condivide, pertanto, quanto afferma il Ragionieri nel suo libro *Il marxismo e l'Internazionale*, per il quale « le note precisazioni sui rapporti tra darwinismo e marxismo fatte da Antonio Labriola nel ' Secondo saggio ' non aggiungono niente — contrariamente a quanto avviene per molti altri modi di esposizione e di presentazione del marxismo — a ciò che era un risultato acquisito per il marxismo della Seconda Internazionale » [3]).

È interessante, in proposito, seguire lo sviluppo della posizione di Kautsky, riguardo alla questione del darwinismo sociale, negli anni che vanno dal 1883 al 1890. La prima adesione del Kautsky al darwinismo va vista soprattutto alla luce della differenza tra l'atteggiamento di Marx e quello di Engels nei confronti del darwinismo e delle sue implicazioni [4]).

Il Ragionieri definisce il Kautsky « socialdarwinista », e vede appunto nella influenza engelsiana l'origine storica di questa posizione, sostenuta sulle colonne della « Neue Zeit », nei due ampi saggi, probabilmente anteriori, dedicati agli impulsi sociali nel mondo animale e nel mondo umano [5]).

La tesi sostenuta nei due articoli era che la validità e la possibilità di applicazione del darwinismo vanno al di là dell'ambito biologico e animale, e si possono estendere anche al mondo umano. Tuttavia, già da allora Kautsky vedeva nel darwinismo la possibilità di una scienza progressiva della società: prospettiva che già divergeva — e andò poi sempre

---

[1]) Ivi, p. 79.

[2]) Corsivi nel testo; ivi, p. 85.

[3]) Cfr. ERNESTO RAGIONIERI, *Il marxismo e l'Internazionale*, Roma, 1968, p. 86, n. 76.

[4]) Vedi in proposito: ERHARD LUCAS, *Marx' und Engels' Auseinandersetzung mit Darwin. Zur Differenz zwischen Marx und Engels*, in « International Review of Social History », a. IX (1964), pp. 433-469.

[5]) KARL KAUTSKY, *Die sozialen Triebe in der Tierwelt*, in « Die Neue Zeit », a. I (1883), pp. 20-27; 67-73. — Karl Kautsky, *Die sozialen Triebe in der Menschenwelt*, in « Die Neue Zeit », a. II (1884), pp. 13-19; 49-59; 118-125.

più divergendo, sino a divenire vera e propria antitesi — da quella corrente del darwinismo sociale che, puntando soprattutto l'accento sulla selezione e sulla lotta per l'esistenza, svilupperà quella famosa teoria dell'evoluzione per salti, destinata a fare da supporto all'ideologia dell'imperialismo.

La tesi kautskiana tendeva, piuttosto, alla definizione di una teoria scientifica dell'evoluzione progressiva (graduale e non discontinua), in grado di segnalare la direzione di un *progresso oggettivo e necessario*, senza sbalzi e rotture risolutive.

« Darwinista sociale — scrive Ragionieri —, disposto a combinare Darwin con Malthus sul terreno dell'economia politica, Kautsky rifuggiva però dall'aderire ad una accettazione del darwinismo che ne esaltasse la funzione sovvertitrice della religione rivelata e di questo facesse l'avvio di un'opera destinata a fare saltare nelle masse popolari le convinzioni che puntellavano l'ordine sociale esistente »[1]. Qui sta il senso della sua polemica con Arnold Dodel-Port.

Di fronte agli sviluppi in senso reazionario del darwinismo sociale, Kautsky verrà rivedendo in seguito la sua posizione, per arrivare, verso il 1890, a una precisa definizione dei rapporti tra marxismo e darwinismo, tale da tener ferma l'autonomia del primo. Nel suo scritto su *Socialismo e darwinismo* scriveva: « Non dobbiamo romperci il capo, sul modo col quale socialismo e darwinismo siano unificabili. *L'uno e l'altro non hanno reciprocamente niente a che fare.* I naturalisti *in quanto tali* non hanno alcun giudizio da dare sul socialismo. Ma lo stesso vale per i socialisti *in quanto tali* sulle questioni relative alle scienze naturali. Purtroppo si verificano copiosamente sconfinamenti tanto dalla nostra parte quanto dall'altra. È assolutamente ingiustificato volere risolvere la questione sociale dal punto di vista delle scienze naturali. Ma è altrettanto ingiustificato che noi pretendiamo di emettere un giudizio poniamo nella *questione della vaccinazione* e vogliamo sbrigarci di questo problema che attiene puramente alle scienze naturali, che può essere deciso soltanto da specialisti, con parole ad effetto come ' libertà ', ' scienza ufficiale ', ' autorità ', ecc. Il principio che ciascuno comprenda tutto è piccolo-borghese, non socialdemocratico. Nelle questioni di scienze naturali noi ci inchiniamo di fronte alle autorità di questo campo. Ma non ci lasciamo sopraffare da loro se vengono a parlare di questioni delle quali comprendono molto meno di noi »[2].

---

[1]) Ernesto Ragionieri, *op. cit.*, p. 88. Nella polemica con il darwinista svizzero Arnold Dodel-Port, che tendeva a ridurre l'ambito di validità del darwinismo al mondo naturale, Kautsky palesa lo sforzo contrario di estendere quello — di cui intuiva la grande importanza rivoluzionaria (riconosciuta, come abbiamo visto, dallo stesso Labriola) — alla società, allo scopo di fondare una scienza sociale organica, che avesse un valore politico progressista. Ma, mosso da un'esigenza puramente intellettualistica, si curò soltanto di estendere ideologicamente l'ambito del darwinismo come naturalismo di per sé capace di sovvertire la morale tradizionale, fondata sulla versione religiosa della creazione, e le relative regole sociali, ad essa direttamente o indirettamente collegate.

[2]) Corsivi nostri. K. Kautsky, *Sozialismus und Darwinismus*, in « Oesterreich-

Ho insistito tanto sul parallelo con Kautsky per mettere in guardia chi fosse rimasto colpito dalla indiscutibile suggestione di alcune asserzioni labrioliane riguardo alla necessità di una « scienza organizzata » e di una « disciplina di partito », a tal punto da vedere in esse abbozzata, sia pure *in nuce*, la problematica della teoria rivoluzionaria, dell'organizzazione proletaria di classe, il concetto della critica dell'economia politica ribaltata in complesso organico di leggi per l'azione — costituenti la strategia del contropotere rivoluzionario per la conquista della macchina statale —, cioè, in una parola, un leninismo *ante-litteram*. Anche se è giusto isolare molti lati del marxismo di Labriola, che si fanno subito segnalare per la correttezza e l'acume esemplare con cui colgono i nessi più sottili e complessi del pensiero marx-engelsiano, dal contesto ideologicamente confuso ed eclettico del socialismo teorico di fine secolo, non si può non riconoscere che, nonostante questa sua posizione singolare, egli rimase « un marxista dell'epoca della Seconda Internazionale, che è convinto che per fare la rivoluzione socialista occorrono condizioni di avanzato sviluppo capitalistico »[1]). E questo non per limitatezza di pensiero, o carenza di letture, o insufficienza di approfondimento, ma per i limiti obbiettivi degli orizzonti teorici del tempo; è un vuoto che possiamo vedere solo *a posteriori*, proprio perché non esistevano — secondo l'insegnamento dello stesso Cassinate — quelle condizioni determinate, quelle « circostanziate situazioni » che necessariamente producono il nascere di una dottrina, come pure maturano le premesse storiche del suo approfondimento.

Una nuova situazione, una nuova configurazione morfologica della società capitalistica doveva profilarsi perché Lenin potesse adeguare l'interpretazione della scienza marxiana ai nuovi problemi posti al movimento proletario dal nascente imperialismo e dal fallimento della prospettiva socialdemocratica della Seconda Internazionale.

Se si studia Labriola con una imposizione estrinseca del punto di vista del leninismo, oltre alla conseguenza di viziare l'intendimento storico del suo pensiero per l'inevitabile deformazione di una lettura « teleologica », si corre pure il rischio di confondere e giustapporre fasi di sviluppo del marxismo teorico che vicerversa vanno tenute ben distinte, e di perdere così il senso e l'originalità dell'interpretazione leniniana di Marx.

« C'è un *momento tattico* della ricerca — scrive Mario Tronti — che Marx ha poderosamente scoperto: l'abilità pratica di servirsi di alcuni risultati raggiunti dalla scienza del tempo per rovesciarli nella dimensione opposta di un'alternativa strategica. Lenin — l'unico marxista che in

---

ischer Arbeiter-Kalender für das Jahr 1890 », pp. 53-54. La presente traduzione del brano si trova in E. Ragionieri, *op. cit.*, pp. 85-86.

Per chi voglia approfondire il modo in cui la polemica sul rapporto marxismo-darwinismo si sviluppò in Italia, rimandiamo alla discussione di Filippo Turati con Guglielmo Ferrero, apparsa sulla « Critica sociale », a. II (1892), n. 9, sotto il titolo *Carlo Marx ucciso da Carlo Darwin*.

[1]) Gastone Manacorda, *Formazione e sviluppo del Partito socialista in Italia*, in « Studi storici », IV, 1963, p. 46.

questo abbia capito Marx — ha direttamente tradotto questo procedimento teorico in *leggi per l'azione*. La scoperta leninista della tattica è solo l'estensione al campo della pratica di una scoperta teorica di Marx: l'unilateralità cosciente, realistica, non ideologica, del punto di vista operaio sulla società capitalistica. Vogliamo arrivare a dimostrare che ' tutto il valore nel lavoro ' e ' tutto il potere ai soviet ' sono una sola e unica cosa: due *parole d'ordine* che coprono un momento tattico di lotta e al tempo stesso non contraddicono nessuno dei suoi possibili sviluppi strategici; *due leggi di movimento* non della società capitalistica (qui può esserci un errore di Marx, perché qui rischia di saltare il momento tattico), ma della classe operaia dentro la società capitalistica (e qui è la correzione leninista di Marx) »[1]).

Ben diversa la prospettiva del Labriola. Non a caso uno dei testi-base cui egli si riferisce è la *Prefazione* del '59 a *Per la critica dell'economai politica*, della quale traduce e riporta un ampio brano nel « Primo saggio »[2]).

Non è dubbio che la base teorica della deformazione deterministica del pensiero di Marx è individuabile nell'interpretazione unilaterale — e pertanto scorretta — di alcune asserzioni contenute nella suddetta *Prefazione*, come per esempio questa, che a noi sembra la fondamentale (citiamo dalla traduzione dello stesso Labriola):

« Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa ha spazio sufficiente; e nuovi rapporti di produzione non subentrano, se prima le condizioni materiali di loro esistenza non siano state covate nel seno della società che è in essere. Perciò l'umanità non si propone se non quei problemi che essa può risolvere; perché, a considerare le cose dappresso, si vede, che i problemi non sorgono se non quando le condizioni materiali per la loro soluzione ci son già, o si trovano per lo meno in atto di sviluppo »[3]).

L'accentuazione in senso deterministico del marxismo non si trova, a nostro avviso, in Labriola, se non in maniera assai tenue, e comunque sempre controbilanciata da un'adeguata e corrispettiva importanza attribuita al lato volontaristico (fermo restando, d'altro canto, il rifiuto del meccanicismo): « Ragionevole e fondata è la tendenza di coloro i quali mirano a subordinare tutto l' insieme delle cose umane, considerate nel loro corso, alla rigorosa concezione del *determinismo* (corsivo nel testo). Priva, all'incontro, d'ogni fondamento è la identificazione di tale determinismo derivato, riflesso e complesso, con quello della immediata lotta

---

[1]) Mario Tronti, *Operai e capitale*, Torino, 1966, p. 132.

[2]) A. Labriola, *op. cit.*, pp. 29-30.

[3]) Ivi, p. 30. Cfr. DVB, Band 13, 1961, p. 9: « Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoss der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet werden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wodie materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigsten in Prozess ihres Werdens begriffen sind ».

per l'esistenza, la quale si eserciti e si svolga sopra un campo non modificato da opera continuativa di lavoro.

Legittima e fondata, in modo assoluto, è la *spiegazione storica, la quale proceda invertendo dai presunti voleri a disegno, che avrebbero regolato di proposito le fasi varie della vita, ai moventi ed alle cause obiettive di ogni volere, che son da ritrovare nelle condizioni di ambiente, di terreno, di mezzi disponibili, di circostanzialità della esperienza* (corsivi nostri). Ma è, invece, priva di qualsiasi fondamento quella opinione, la quale mira alla negazione di ogni volontà, per via di una veduta teorica, che vorrebbe sostituito al *volontarismo l'automatismo* (corsivi nel testo); anzi questa è al postutto una semplice e schietta fatuità »[1]).

La scienza, sostiene Labriola sulla scorta di Marx, muove dal rilievo dei fatti empiricamente riscontrabili: ma ciò non costituisce altro che il primo gradino della ricerca genetica. Arduo e complesso è il processo attraverso cui dalla molteplicità dei casi empirici viene isolato il nesso essenziale tramite il quale tutto il complesso dei dati — che precedentemente si configuravano in guisa caotica e priva di un'intrinseca norma — si compone organicamente in una *totalità*. La scienza ha, in conclusione, il compito di cogliere, al di là delle fugaci apparizioni e dei turbamenti meteorici, al di là del « moto apparente », il « moto reale della storia, per iscovrirne il nesso intimo »[2]).

Parimenti, per riconoscere nel moto proletario, evidente e visibile, non un che di transitorio, ma « il fatto nuovo della società occorreva una teoria, che non fosse, né un semplice complemento della tradizione democratica, né la suggestiva correzione degli inconvenienti ormai riconosciuti dell'economia politica e della concorrenza... »[3]).

Perché questa teoria fosse fondata su basi non precarie, ma scientifiche, e potesse così superare tutte le precedenti prospettive (il socialismo utopistico), occorreva dimostrare il valore necessitante del conflitto capitale-lavoro, da cui si era prodotta la moderna coscienza del movimento proletario. Il che importava il superamento del dualismo fittizio e schematico per il quale la storia sarebbe caratterizzata dal contrasto tra ricchi e poveri, nella nuova prospettiva della lotta di classe, in cui gli elementi della contraddizione si presentano con caratteri specifici e inconfondibili. Da questo punto di vista la miseria non può più essere considerata come un fatto accidentale, ma *necessario* e insito non in inconvenienti accessori o ideologici (incapacità della classe dirigente, corruzione dei politici o anche dei « cittadini » — oppure la « natura umana »), ma nelle leggi per le quali si regge e si perpetua il sistema borghese di sfruttamento.

« L'antitesi di ricchi e di poveri, di gaudenti e di sofferenti, di oppressori e di oppressi, non è un qualcosa di accidentale e di facilmente removibile, come era parso agli entusiastici amatori della giustizia. Anzi è *un*

---

[1]) A. Labriola, *op. cit.*, p. 78.
[2]) Ivi, p. 31.
[3]) Ivi, p. 17.

fatto di necessaria correlazione, dato il principio direttivo dell'attuale forma di produzione; il che apparisce nella necessità del salariato »[1]).

La necessità della contraddizione fondamentale è in sé duplice: a) il capitale, per poter riprodurre e rigenerare se stesso è costretto a proletarizzare e a salariare i proletari; b) i proletari, a loro volta, possessori soltanto della propria forza-lavoro, non hanno altra scelta che « il darsi a mercede », ossia il vendersi come *merce* il cui uso cade sotto la discrezione del capitalista.

Da qui l'assurdo (l'*irrazionale* della « razionalità » capitalistica), per cui il *lavoro morto* non può esistere se non con lo sfruttamento sistematico del *lavoro vivo*, e quest'ultimo, proprio in quanto soggetto a quello ha la capacità di rimetterlo in movimento, di riprodurlo, consentendo così il perpetuarsi della sua funzione. Questo rapporto, « morfologicamente » configurato nel tempo presente, è il « resultato » di un processo, « di uno sviluppo, che è tutta l'intima essenza della storia moderna ».

Dal compenetrarsi di questi *due aspetti del capitale* — l'aspetto *morfologico* e l'aspetto *genetico-storico* — si produce quella visione scientifica complessiva che « dà la chiave per intendere la ragione propria della nuova lotta di classe »[2]). Intendere secondo questo criterio *dialettico determinato* il moto reale della storia, significa pure individuare nel comunismo il fine verso cui tende il processo di dissoluzione della società capitalistica.

Come Marx aveva detto che il comunismo non è un ideale cui la realtà debba conformarsi ma il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente, così Labriola afferma: « Esso può essere, anzi deve essere e sarà la conseguenza del dissolversi di questa nostra società capitalistica. Ma in questa la dissoluzione non può essere inoculata ad arte né improntata *ab extra* (corsivo nel testo). *Si dissolverà per il proprio peso, direbbe Machiavelli* (corsivi nostri).

Cadrà come forma di produzione che genera da sé in se stessa la costante e progressiva ribellione delle forze produttive contro i rapporti (giuridici e politici) della produzione; e intanto non continua a vivere, finché vive e vivrà, se non aumentando con la concorrenza, che genera le crisi, e con la vertiginosa estensione della sua sfera d'azione, le condizioni intrinseche della sua morte inevitabile. La *morte* anche qui nella forma sociale, come è accaduto in altro ramo di scienza per la morte naturale, è diventata un *caso fisiologico* (corsivi nel testo) »[3]).

La stessa ideologia del capitalismo — l'idea del progresso, esaltatrice del suo carattere internazionale e onnicomprensivo — ribadisce il punto di vista finale del materialismo storico, per cui il sistema borghese è l'ultima forma antagonistica della società umana: « Come ho detto più volte, le idee non cascano dal cielo, e anche quelle che in dati momenti vengon fuori da determinate situazioni, con impeto di fede e con veste metafisica, recano sempre in sé l'inizio di corrispondere a un ordine di fatti, di cui

---

[1]) Corsivi nostri, p. 20.
[2]) *Ibidem*.
[3]) ivi, pp. 20-21.

si tenti o si cerchi la spiegazione. L'idea del progresso, come di unificatore della storia, apparve con violenza e si fece gigante nel secolo decimottavo, ossia nel periodo eroico della vita politica ed intellettuale della borghesia rivoluzionaria. Come questa ha generato, nell'ordine delle opere, il periodo più intensivo di storia che mai si conosca, così ha prodotto in pari tempo la sua propria ideologia, nella nozione del progresso. Questa ideologia nella sua sostanza, e per il momento, vuol dire, che il capitalismo è la sola forma di produzione che sia capace di estendersi a tutta la terra, e di ridurre tutto il genere umano in condizioni che da per tutto si rassomiglino »[1]).

Questa ideologia del progresso va, pertanto, ricondotta a un fatto strutturale di per sé in grado di caratterizzare il capitalismo rispetto a tutte le precedenti forme antagonistiche di produzione.

Il processo che ha condotto all'unificazione progressiva del commercio, dei traffici e delle varie attività, sotto il dominio economico e politico dell'accumulazione capitalistica, ha fatto nascere la tendenza a unificare l'intero sviluppo storico sotto una veduta generale. Tendenza esplicatasi, in forma ideologica, nelle filosofie della storia sorte dal secolo XVIII in poi, ben visibile nel criterio che informava, nell'Ottocento, tanti libri di *Kulturgeschichte*. A queste forme ideologiche, oggettivamente scaturite dalla moderna ampiezza dell'ambito egemonico del capitale, si contrappone, con altrettanta necessità storica, il materialismo storico, che solo in tal senso Labriola dice essere « l'ultima e definitiva filosofia della storia ».

« E se l'ideologia borghese — scrive —, riflettendo la tendenza alla unificazione capitalistica, ha proclamato il progresso dell'uman genere, il materialismo storico, invertendo, e senza proclamazioni, ha scoverto, che nelle antitesi fu fino ad ora la causa e il movente d'ogni accadimento storico ». [2]).

Questo discorso costituisce pure il nocciolo fondamentale della *Prefazione* del '59 a *Zur Kritik*: « I rapporti borghesi della produzione sono l'ultima forma antagonistica del processo sociale della produzione — antagonistica non nel senso dell'antagonismo individuale, anzi di un antagonismo che sorge dalle condizioni sociali della vita degli individui; ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese mettono già in essere le condizioni materiali per la risoluzione di tale antagonismo. Con tale formazione di società cessa perciò la preistoria del genere umano » [3]).

---

[1]) Ivi, pp. 147-148.

[2]) Ivi, p. 149.

[3]) Ivi, p. 30. Cfr. DVB, Band 13, 1961, p. 9: « Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form der Gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellen Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus, aber die im Schloss der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab ».

Ogni scienza è annunziata dalle forme ideologiche che la precedono; in proposito Labriola si serve dell'esempio storico della Rivoluzione francese: essa ribadisce ancora una volta che « le idee germogliano dal terreno delle necessità sociali , e come i caratteri, le tendenze, i sentimenti, le volontà, ossia, a farla breve, le forze morali, si producano e svolgano in circostanziate condizioni. In una parola, i dati della scienza sociali furono, per così dire, ammanniti dalla società stessa; e non è da meravigliare se la Rivoluzione, che fu preceduta ideologicamente dalla forma più acuta di dottrinarismo razionalistico che si conosca, abbia finito poi per lasciare dietro di sé il bisogno intellettuale di una scienza storica e sociologica *antidottrinaria*; come in una buona parte è riuscito di farne nel secolo nostro, che volge ormai al termine suo » [1]).

Queste operazioni gettano luce sulla posizione politica del Labriola e su tutto il taglio critico del proprio impegno nel movimento socialista, come pure sulla stessa polemica contro l'opportunismo pragmatico, e l'eclettismo teorico. Un documento di rilievo è costituito, a tal uopo, dall'interessante articolo della « Leipziger Volkszeitung » del 7 maggio 1895: « Si può teorizzare a buon prezzo sull'eventualità che in Italia si saltino i periodi di sviluppo che i partiti socialisti hanno attraversato altrove. La storia è molto paziente, molto più paziente ancora della carta sulla quale si mettono per iscritto articoli di giornale, libri e programmi politici... Questa immaturità può anche scusare la predilezione che la stampa socialista italiana, con alla testa ' Critica sociale ' ha mostrato finora per gli scritti e per le dottrine del sig. prof. Loria, il noto annientatore di Marx. Non si possono saltare i periodi di sviluppo,... ma le circostanze possono comunque accellerarli. Tuttavia le circostanze favorevoli non dipendono dalla buona volontà dei socialisti, siano essi immaturi o arcimaturi, ma dallo sviluppo del proletariato. E questo sviluppo è in Italia soltanto agli inizi. Qui si legge molto spesso, nei giornali socialisti, della indolenza della massa proletaria. Questo vuol dire soltanto che è molto più difficile conoscere e comprendere i proletari, che stuzzicarli e volerli istruire moralisticamente con delle idee » [2]).

Questi richiami, ci preme dirlo subito, vogliono essere un invito a rivedere con maggiore obiettività e senso critico la posizione teorica e la (conseguente) funzione storica del Labriola, tenendo presente, per un verso il suo legame — nella prospettiva teorica generale — con il cosiddetto « marxismo della Seconda Internazionale », per l'altro il carattere isolato e particolare della sua esperienza. Quest'ultima lo portò ad una comprensione del marxismo senza dubbio assai più acuta e vasta, nonché più corretta, di quella di un Turati, o anche in un Kautsky o di un Bernstein, ed a una posizione politica estremamente vigile e rigorosa, proprio perché fondata su una grande intuizione: ogni azione politica che miri all'organizzazione di classe del proletariato, deve avere la sua ragion d'es-

---

[1]) A. Labriola, *op. cit.*, pp. 110-111.

[2]) Cfr. E. Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, Milano, 1964, pp. 445-446. Vedi pure Garin, *Introduzione* all'*op. cit.* di A. Labriola, pp. XLVI-XLVII (nota 36).

sere, per un verso nella *tendenza oggettiva e « spontanea » della classe operaia* (aspetto deterministico), per l'altro in una *teoria organica caratterizzata e articolata* (aspetto volontaristico).

Ma da questo, a dire che c'è già in germe, nel pensiero di Labriola, una problematica di tipo leninista, il passo è piuttosto lungo.

4. *Riesumazione di una polemica sul rapporto Hegel-Marx a proposito di Antonio Labriola.* Ne *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Antonio Gramsci esprimeva un duro quanto sommario giudizio su Labriola, attribuendogli un « modo di pensare » non « dialettico e progressivo, ma piuttosto meccanico e retrivo come quello ' pedagogico ' religioso del Gentile... Lo storicismo del Labriola e del Gentile è di un genere molto scadente: è lo storicismo dei giuristi per i quali il *knut* non è un *knut* quando è un *knut* ' storico '... Lo Spaventa, che si metteva dal punto di vista della borghesia liberale contro i ' sofismi ' storicistici delle classi retrive, esprimeva, in forma sarcastica, una concezione ben più progressiva e dialettica che non il Labriola e il Gentile »[1]).

Da allora si sono susseguiti numerosi e vari giudizi sulla figura del primo pensatore marxista italiano, come pure varie « letture » dei suoi testi, finché oltre un decennio fa, nel suo agile e interessante volumettoi su *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*, Ludovico Actis Perinetti individuava la reale causa delle distorsioni del pensiero labrioliano (di varia provenienza, se si pensa che vanno da Croce a Gramsci) nella non corretta impostazione di un problema fondamentale del marxismo, concernente — tra l'altro — la sua genesi: il problema del rapporto con la filosofia hegeliana; per cui condizione indispensabile per un esatto intendimento storico dell'importanza del Labriola era l'individuazione di « quell'aspetto di rottura che occorre rintracciare in Marx rispetto a Hegel »[2]).

Il contributo teorico del Perinetti — preceduto dal volume di Mario Rossi sugli *Sviluppi dello hegelismo in Italia* — veniva ad arricchire il dibattito sul problema della dialettica, costituendo una nuova adesione alla interpretazione antihegeliana del marxismo, portata avanti con varie argomentazioni dalla scuola di Galvano Della Volpe[3]).

Uno scolaro, per l'appunto, del Della Volpe, Nicolao Merker, faceva notare in una recensione al suddetto scritto del Perinetti[4]) come il pen-

---

[1]) Antonio Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, 1949, pp. 121-122.

[2]) Ludovico Actis-Perinetti, *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*, Torino, 1958, p. 91. In effetti, il Perinetti, almeno per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero di Labriola, non sostiene la tesi della rottura bensì quella della continuità; ma ciò gli è possibile solo in quanto egli minimizza la portata dell'esperienza neo-hegeliana, accentuando invece il valore dell'elemento neo-umanistico ed epistemologico. Sostanzialmente si può comunque dire che la base teorica di questa interpretazione ha la sua origine nella tesi della rottura della dialettica materialistica nei confronti di quella hegeliana.

[3]) *Sviluppi dello hegelismo in Italia. F. De Sanctis-S. Tommasi-A. Labriola*, una antologia degli scritti a cura di Mario Rossi, Torino, 1957.

[4]) In « Società », n. 6 (nov. 1958), pp. 1189-1195.

siero del Labriola fosse direttamente connesso con i problemi più attuali e urgenti dibattuti all'interno del marxismo contemporaneo, e come proprio nell'aver colto questa connessione consistesse la novità e il pregio dell'opera in questione. Il Perinetti, infatti, tendeva ad emarginare la portata dell'influenza hegeliana nella stessa formazione del Labriola, accentuando — all'interno dello sviluppo della medesima — l'importanza dell'aspetto metodologico, problematico — in una parola, « neo-umanistico » — il quale farebbe sì che egli eserciti nella storia del pensiero italiano, « un ruolo di rottura con la dialettica idealistica e con tutte le forme di estraneazione dell'uomo in quanto tale »[1]).

Il problema della rottura con la dialettica idealistica si identifica con uno degli aspetti gnoseologici fondamentali del marxismo — quello della critica dell'ideologia come base (in quanto *rottura negativa*) di un umanesimo integrale e positivo.

Spunti assai interessanti in tal senso si troverebbero, per Merker, in Labriola: cita ad esempio l'acuta denuncia ai processi d'ipostatizzazione di cui sono colpevoli gli economisti classici in sede di spiegazione del denaro e del capitale (vedi la V lettera a Sorel nel « terzo saggio »).

Sin qui il discorso regge, anche sul piano della correttezza storiografica e dell'aderenza ai testi. Non così, invece, allorché il Merker trae le conclusioni politico-teoriche del suo discorso; allorché sostiene, cioè, che molti spunti presenti nell'interpretazione labrioliana di Marx hanno trovato poi conferma e svolgimento nella meditazione leniniana. Quando Labriola dice che il *Manifesto* non ha scritto, all'uso degli utopisti, « l'etica e la psicologia della società futura », ma soltanto enunciato determinati aspetti di quella presente, in certo senso — secondo quanto si deduce dal Merker — coglie, anche se non con pari chiarezza, quell'aspetto morfologico, fondamentale nell'analisi marxista, che fa osservare a Lenin che è stata la teoria di Marx ad elaborare, per la prima volta nella storia dell'economia, il *concetto di formazione economico-sociale*, ricavato dall'analisi strutturale (taglio sul presente) di una forma determinata di produzione (quella capitalistica), sostituendo così le argomentazioni dei soggettivisti sulla « società » in generale, con un'indagine specifica su una determniata struttura (ma non si può sostenere che ciò costituisca una innovazione teorica di Lenin rispetto a Marx — manca al discorso di Merker una precisa caratterizzazione del leninismo).

Ancor meno regge il parallelo stabilito tra l'affermata esigenza, da parte di Labriola, di una « scienza organizzata » e di una « disciplina di partito » — esigenza che non andrebbe mai disgiunta dalla funzione teorica di rottura da questi svolta nei confronti dell'eclettismo di Turati, per l'unità ideologica e per l'epurazione del marxismo come scienza specifica da ogni infiltrazione o miscuglio di elementi eterogenei — e la polemica anti-socialdemocratica svolta da Lenin negli anni dal 1896 al 1898.

Sin da allora, infatti, l'analisi leniniana si veniva profilando in modo del tutto originale: contro la teoria socialdemocratica del crollo spontaneo

---

[1]) L. Actis-Perinetti, *op. cit.*, p. 84.

del sistema borghese, egli affermava che le condizioni di una effettiva e radicale svolta rivoluzionaria non andavano ricercate all'esterno nel completarsi automatico del ciclo del capitalismo, ma nell'acuirsi del contrasto di classe interno ad ogni singolo paese, nell'aggravarsi delle contraddizioni fra la produzione e la distribuzione (vedi la ricerca sullo *Sviluppo del capitalismo in Russia*, dove l'intera indagine è incentrata sul fattore del mercato interno).

La recensione del Merker offriva lo spunto a Giovanni Mastroianni per passare a un diretto attacco a Mario Rossi [1]), per la scarsa considerazione in cui aveva tenuto — nella prefazione al già citato volume sugli *Sviluppi dello hegelismo in Italia* — l'hegelismo italiano (e l'hegelismo in genere) in relazione all'influenza da esso esercitata non tanto sulla formazione del Labriola, quanto sul suo approdo al marxismo.

« In Labriola — scrive il Rossi — si concentra l'esperienza ed il significato dei momenti più validi della cultura italiana del secondo Ottocento: neohegelismo contro la metafisica tradizionale, il teleologismo filosofico ecc.; il lato originariamente progressivo del positivismo, ossia il darwinismo come metodologia scientifica e non ideologia sistematica; quel tanto di residui illuministici (specialmente nella filosofia giuridica e politica) che ancora resisteva, nella cultura italiana, al romanticismo... Labriola integrò questa esperienza di cultura tradizionale proprio con ciò che alla cultura italiana mancava: una viva e profonda esperienza dell'illuminismo, nel suo significato ideologico (giusnaturalismo, enciclopedismo, Rousseau) e storico (Rivoluzione francese)... In un certo senso egli chiese alla sociologia la soluzione dei problemi etici, al diritto la soluzione dei problemi sociologici, alla storia la soluzione di quelli giuridici: e non per instabilità o 'sussultorietà' di atteggiamenti, bensì proprio per un istinto critico che non lo faceva acquistare in soluzioni che realmente e concretamente non spiegassero davvero tutte le incognite dei problemi affrontati... Malgrado il suo apparente isolamento egli fu sensibilissimo alla vita reale, alla storia che viveva, e non concepì mai la filosofia, la scienza politica, la storiografia come scienze 'pure' e 'disinteressate'» [2]). Ebbene, questa del Rossi, rileva — a mio parere giustamente — Mastroianni, è una sintesi ancora estrinseca degli elementi costitutivi della formazione di Antonio Labriola; non concordo, però, con lui, allorché sostiene che l'elemento unificatore e fondamentale fu la dialettica hegeliana, assorbita attraverso l'esperienza non episodica del neohegelismo spaventiano.

A ragione, pertanto, Rossi e Merker, nella loro risposta all'intervento di Mastroianni, fanno battere l'accento sulla pericolosa equivocità della seguente affermazione: l'« hegelismo spaventiano » fu « il modulo, entro il quale il Labriola stesso venne via via iscrivendo un'esperienza storica-

---

[1]) Mastroianni-Merker-Rossi, *A proposito di alcuni studi recenti sul Labriola*, in « Società », N. 5, sett. 1959. Di Giovanni Mastroianni ricordiamo l'interessante e stimolante volume su *Antonio Labriola e la filosofia in Italia*, Catanzaro, 1968.

[2]) Prefazione di M. Rossi alla cit. antologia, pp. LXI sgg.

mente e politicamente più comprensiva, *tanto da romperne alla fine, ma sempre dal di dentro, la struttura idealistica* »[1]).

Al fondo del discorso di Mastroianni permaneva la convinzione che la dialettica reale — elemento caratterizzante del materialismo storico — altro non sia che la realizzazione (il farsi concreto) di quella legge universale del divenire storico, felicemente intuita da Hegel e poi divenuta patrimonio costante del marxismo teorico, indispensabile retroterra cui vanno ricondotti i molteplici nessi della storia e il nodo produttivo principale, per cui teoria e prassi si trovano (dialetticamente) collegate.

Per Merker e Rossi « il pensiero di Antonio Labriola sarebbe una specie di emetico, capace di ' depurare ' il marxismo italiano d'ogni residuo hegelismo (per hegelismo intendendosi, e l'esempio è abbastanza chiaro, anche la ' dialettica reale ' del Gramsci, la dialettica dello ' stesso divenire storico ', entro il quale è possibile agire, almeno sinora, quanto più ne intendiamo il mobile ritmo) »[2]).

La preoccupazione di Mastroianni è, in linea principale, non tanto quella di individuare le componenti dinamiche di mutuazione hegeliana che avevano condotto Labriola al materialismo storico, quanto quella di salvare il tradizionale primato di paternità che Hegel aveva detenuto su tutti gli altri precursori (fittizi o reali) del marxismo. Allo stesso modo, le sue obiezioni davano a Rossi e Merker l'opportunità di precisare « i termini di una discussione più generale sui rapporti fra Hegel e Marx e sul vero significato d'una dialettica materialistica... »[3]).

Oggi non è difficile misurare il grado di schematicità dei presupposti teorici, tra loro antitetici, che stanno alla base della polemica in questione. All'intellettualistico richiamo hegeliano del Mastroianni fa eco la ben nota *Hegellosigkeit* dei dellavolpiani (fondata, sul piano storiografico, sulla tesi arretrata dello *Hegel romantico e mistico*), infelicemente improduttiva, in questo caso, nell'applicazione dello schema metodico ad Antonio Labriola.

Tenendo presente il riferimento allo stato attuale degli studi sul problema della dialettica e del rapporto Hegel-Marx (occorre ricordare, in proposito, il dibattito serio e approfondito continuato per anni intorno a questo tema sulle colonne della « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », della RDT), Rossi e Merker sostenevano che Labriola sarebbe pervenuto al marxismo attraverso la critica della dialettica hegeliana (« Labriola riesce a diventare marxista nella misura in cui riesce a distaccarsi dal neohegelismo »), accorgendosi che essa era viziata da una fondamentale struttura ipostatica, avente come suo corrispettivo un positivismo acritico, che prelevava i dati empirici spiegandoli poi alla luce di un modulo categoriale ad essi estrinseco. Con questo, tuttavia, non venivano a negare la permanenza in Labriola di residui hegeliani, ma li vedevano sostanzialmente superati dal continuo sforzo di liberarsi dello schematismo dialet-

---

[1]) Corsivi nostri, « Società », n. 5, 1959, p. 1015.
[2]) Ivi, p. 1018.
[3]) Ivi, p. 1020.

tico, presente nel « morfologismo » che sottende la sua « filosofia della storia ».

Si tratta, però, è doveroso dirlo, di residui che il Cassinate si porta dietro anche quando l'esperienza marxista è in lui definitivamente maturata (si veda, ad esempio, l'ultima lettera del « terzo saggio », in cui riprende il capitolo dell'*Antidühring* sulla negazione della negazione — testo criticato dallo stesso Lenin, per l'hegelismo di cui è fortemente intriso — poi tradotto da Labriola stesso e messo in appendice al volume).

Non si può certo negare l'esattezza di certi rilievi di Rossi e Merker; va tenuta, però, presente una critica di fondo, che ha alla sua base la consapevolezza dell'impossibilità di applicare ad ogni pensatore uno schema di interpretazione simile a quello adottato riguardo alla formazione del pensiero di Marx.

Il processo attraverso cui Labriola è pervenuto al marxismo è assai complesso e ha delle caratteristiche specifiche non risolvibili genericamente nella critica delle ipostasi speculative. D'altro canto, come hanno dimostrato i più recenti studi, lo stesso approdo di Marx al materialismo storico è di gran lunga più articolato di quanto non apparisse ai critici dellavolpiani [1]).

---

[1]) Cfr. Louis Althusser, *Per Marx*, Roma, 1967: « Non ci si può addentrare in uno studio marxista delle opere giovanili di Marx (e di tutti i problemi da esse suscitati) senza avere rotto con le tentazioni spontanee o elaborate del metodo analitico-teleologico in cui sono sempre più o meno presenti i *principi hegeliani*. Per fare ciò bisogna rompere con i presupposti di questo metodo ed applicare al nostro oggetto i principi marxisti di una teoria dell'evoluzione ideologica ».

Questi principi sono: 1) ogni ideologia va considerata come « un tutto reale », avente il suo modulo unificatore nella propria « *problematica* »; 2) il senso di questa problematica (dell'ideologia come intero) non dipende dai suoi rapporti con una verità ad essa esterna (ché in tal caso si tratterebbe di applicare principi ideologici), bensì con il « campo ideologico esistente e coi problemi e la struttura sociale che lo sostengono e vi si riflettono »; pertanto lo sviluppo della singola ideologia non va mai visto in rapporto alla sua origine o al suo punto di approdo (visti come la sua verità), bensì nel rapporto tra i mutamenti di essa e i mutamenti del campo ideologico (e quindi dei « problemi » e dei « rapporti sociali » che ne sono il supporto); 3) « il principio motore dello sviluppo di una singola ideologia non risiede dunque dentro l'ideologia stessa, bensì fuori, *al di qua* della singola ideologia; nel suo autore come individuo concreto e nella storia effettiva che si riflette in questo sviluppo individuale, secondo i complessi legami che l'individuo ha con questa storia » (p. 46).

Per quanto riguarda il rapporto Hegel-Marx, Althusser rifiuta le categorie filosofiche del « superamento » e del « rovesciamento » (quest'ultima è accettata dal Della Volpe): a) « Il ' superamento ' di Hegel *non è affatto una ' Aufhebung ' nel senso hegeliano, ossia l'enunciazione della verità di ciò che è contenuto in Hegel; non è un superamento dell'errore verso la sua verità: è invece un superamento della illusione verso la realtà; anzi piuttosto che un ' superamento ' dell'illusione verso la realtà, è un dissolvimento dell'illusione e un ritorno indietro dall'illusione dissolta verso la realtà*: il termine ' superamento ' non ha quindi più nessun senso » (p. 60). b) « Non si tratta più qui del ' *rovesciamento* ' di Hegel in generale, vale a dire del rovesciamento della filosofia speculativa come tale » (p. 72). Sulla base del puro e semplice ' rovesciamento ' della dialettica idealistica si perviene a una piattaforma ancora filosofica. Chiunque si illude di rovesciare *tout court* la filosofia speculativa non sarà che il Proudhon della filosofia, prigioniero di essa come Proudhon lo era dell'economia politica borghese (qui sta il senso della rottura con l'essenzialismo filosofico nella

La posizione di Rossi e Merker, se da un lato mette in luce — e a buon diritto — la schematicità di alcune asserzioni di Mastroianni (come quella fondamentale, che il neohegelismo spaventiano fu l'elemento basilare che condusse Labriola al materialismo storico) e l'ambiguità di altre (come quella secondo cui Labriola sarebbe pervenuto al marxismo rompendo, però sempre « dal di dentro » (?), la dialettica hegeliana), dall'altro pecca di apriorismo, in quella sua volontà permanente di applicare a un autore originale uno schema di rottura pressocché identico a quello che caratterizza lo sviluppo del pensiero marxiano.

Lo stesso intendimento del carattere non unilaterale, ma problematico e fortemente critico, della « rottura epistemologica », è viziato dalla hegelofobia di cui i critici della scuola dellavolpiana sono decisamente affetti, e dalla volontà di sostituire ad ogni costo l'influenza da Hegel esercitata su tutto lo sviluppo del pensiero storico e politico europeo, con l'influenza di altre correnti del pensiero contemporaneo — neo-positivismo logico, neocriticismo, fenomenologia, ecc. — alle quali un marxista non dovrebbe accostarsi mai senza una buona dose di cautela e di timore.

Da qui, per ritornare al caso specifico di Labriola, la incapacità di penetrare nella dimensione particolare del suo sviluppo, caratterizzato assai più dalla continuità che non dalla rottura — dalla continua ricerca, intendendo, di un modulo sempre più comprensivo della realtà storico-sociale. Modulo che gli si era venuto sempre più allargando, attraverso le giovanili esperienze dell'hegelismo e dell'herbartismo.

Se non si tiene debito conto di questo, non si può comprendere neppure la portata dell'influenza hegeliana che, in un'epoca in cui le illazioni dei positivisti avevano viziato e inquinato lo stesso concetto di scienza, gli

---

Deutsche Ideologie). La « rottura epistemologica » si ha nel momento in cui Marx supera la prospettiva filosofica ed essenzialistica, ponendo i termini specifici in cui va intesa l'analisi della società: non ci si trova più, in tal modo, su un terreno naturale, ma « artificiale », costitutivo della *Wirklichkeit*. « La ' produzione e riproduzione della propria vita materiale ', le condizioni specificamente umane — scrive Luporini —, in cui essa si mantiene e si svolge, diventeranno perciò l'elemento strutturale (in senso dinamico) dell' ' insieme dei rapporti sociali '. Ciò consentirà l'operazione di astrazione scientifica per cui nello ' insieme dei rapporti sociali ' verranno ritagliati, per così dire, i ' rapporti di produzione ' (solo a questo punto tale ' insieme ' si presenta come strutturato): quale base oggettiva di ogni relazione intersoggettiva e interpersonale. Il materialismo storico sarà allora compiutamente costituito come criterio interpretativo della società e della storia » (C. Luporini, *Introduzione* alla *Ideologia tedesca*, Roma, 1967, pp. LXXXIV-LXXXV).

Il discorso di Luporini riprende e in un certo senso va al di là del discorso di Althusser, nel momento in cui si preoccupa di recuperare dal contesto ideologico delle opere filosofiche giovanili di Marx quegli elementi dinamici (presenti soprattutto nei *Manoscritti del '44*) che lo condurranno al materialismo storico, nonché quel richiamo — sempre costante — agli individui umani viventi, che « rappresenta in Marx il retaggio antispeculativo feuerbachiano » e insieme la garanzia della scientificità del suo discorso (le strutture in funzione degli individui umani, e viceversa). Ma qui si riaffaccia la questione dell'*umanesimo*. Né voglio entrare nel merito, in questa sede, dei particolari della discussione. Chi scrive, comunque, accetta sostanzialmente l'obiezione di Luporini ad Althusser, nella convinzione che *una teoria marxista delle strutture non chiude, ma piuttosto apre, il discorso sull'individuo*.

indicò nel terreno della storia dell'uomo, delle istituzioni, dello Stato (è attraverso la critica dello Stato che Labriola passa decisamente al marxismo) un campo d'indagine con leggi sue proprie, suscettibile di analisi scientifica, pur di accostarsi ad esso con un metodo non giustapposto e indiscriminato, ma — per l'appunto — specifico.

Alla luce di questo sviluppo — di questa continua ricerca — vanno, a nostro parere, considerate le varie fasi del pensiero di Labriola, « mentre i critici della periodizzazione crociana — non tutti a dir vero — si sono troppo impegnati, o a negare l'hegelismo originario, o a rovesciare alcuni termini, o a rifiutare addirittura le radici di certe influenze, per sostituirle magari con Feuerbach, certo studiato ma non sfruttato dal Labriola, o col positivismo, dal Labriola detestato sempre »[1]). Labriola ebbe, tra l'altro, sin dal giovanile contatto con la scuola napoletana, una notevole dimestichezza con la letteratura hegeliana e post-hegeliana; ma l'interesse nei confronti di essa fu tutt'altra cosa che un giovanile entusiasmo: rimase, anzi, sempre vivo, anche nella maturità, come è confermato dall'attenzione particolare rivolta al testo della *Heilige Familie*.

Aldo Zanardo vede molto bene come questo interesse fosse intimamente connesso al tipo di formazione del marxista italiano. Esperienza del tutto peculiare e, in un certo senso, isolata dal contesto teorico-politico, ideologicamente non chiaro e talvolta anche ibrido, che caratterizzò la corrente del socialismo ufficiale nell'ultimo decennio dell'Ottocento. « Il socialismo del secondo Ottocento — scrive lo Zanardo — non ignora del tutto, bisogna dire, l'esigenza di ripubblicare questo testo. Si ha notizia di un progetto di ristampa, il quale però prevede la pubblicazione di altre opere giovanili di Marx e Engels, da parte di Wilhelm Liebknecht nel 1874; e nel 1894 Labriola suggerisce a Engels di farne una riproduzione anastatica. Ma Labriola non è una figura tipica del *milieu* socialista e del *milieu* filosofico di fine secolo: è un marxista e non un socialista marxisteggiante come tanti del *Mitkämpfer* e dei primi discepoli di Marx e Engels e tanti degli esponenti del movimento socialista; è un marxista che non si propone di completare la dottrina ma che ha un forte interesse per la genesi di questa e per la sua configurazione originaria; è un marxista che ha una cultura filosofica non eclettica, non alla Kautsky; è infine un filosofo cui è capitato di vivere un'esperienza hegeliana »[2]).

Quando si parla dell' influenza che ebbero su Labriola nomi come quelli di Hegel e di Herbart, non si può fare a meno di mettere in guardia chi credesse che egli si trovò, anche per un momento, rinchiuso negli orizzonti di un sistema filosofico, accettato come valido nella sua totalità: « se io non ho alcuna pretesa — scriveva — di essere, o di poter divenire mai un pensatore originale, grande o piccolo che si voglia, non faccio nemmeno voto di chiudermi in un sistema, come in una sorta di pri-

---

[1]) Cfr. Eugenio Garin, *Introduzione* all'*op. cit.* di A. Labriola, p. XV.

[2]) Aldo Zanardo, Introduzione alla nuova ed. it. cit. della *Sacra famiglia*, Roma, 1967, p. XVII.

gione »[1]). Quindi, non si può nemmeno affermare che ruppe « dal di dentro » di una filosofia o di un sistema, in quanto finalizzò sempre la sua ricerca e le sue molteplici esperienze alla continua sperimentazione di uno *strumento critico* che gli consentisse uno studio attento e scrupoloso dei fatti dell'uomo[2]).

Nella utilizzazione di Herbart è visibile la ricerca di un criterio metodico capace di discriminare e isolare gli errori e le interferenze dell'ideologia. La *sprachvergleichende Logik* (in germe in Herbart, poi sviluppata in Steinthal) non era per lui una disciplina come le altre, ma la chiave per scoprire le origini di tutte le deviazioni metafisiche e di tutte le illazioni, che producono una visione deformata, mistificata, della realtà.

È d'obbligo richiamare la ben nota lettera a Engels dell'11 agosto 1864, in cui è pure affrontato il problema del *metodo genetico*, che sottende il discorso sulla logica come metodica speciale delle scienze particolari, oltre che indispensabile funzione criticizzante rispetto al campo d'indagine di ogni singola disciplina scientifica. Il metodo genetico viene ricondotto al suo terreno proprio, originario di applicazione, costituito dai settori di ricerca e di analisi delle varie scienze; cessa, pertanto, « l'abuso scimunito » che di esso ha fatto « la colossale scribacchieria tedesca », rendendone superficiale e vacuo lo stesso significato (come aveva reso insignificanti, d'altro canto, parole come *Idee, Ideal, Beziehung, Verhältnis, Apperception*, ecc.).

L'Agazzi individua molto bene il senso e l'importanza della esperienza herbartiana, che si risolve in Labriola nell'utilizzazione critica dei concetti scientifici determinati ai fini di una demistificazione della dialettica hegeliana e di una continua verifica dell'errore ideologico. Va detto, comunque, per inciso, che il richiamo ad Herbart non significò mai per Labriola un richiamo alla metafisica dei reali, bensì « un correttivo al pericolo rappresentato dall'astrattezza del dialettismo concettuale hegeliano »[3]). Il cammino di Labriola verso il materialismo storico è, pertanto, più complesso e meno « metafisico » di quello delineato da « taluni interpreti marxisti di stretta ortodossia »[4]). Qui forse si potrebbe stabi-

---

[1]) A. Labriola, *Opere complete*, a c. di L. Dal Pane, Milano, vol. III, 1962, p. 4.

[2]) Cfr. L. Actis-Perinetti, *op. cit.*, p. 15: « Se la sua attenzione per lungo periodo sembra essersi maggiormente concentrata su Herbart e su Hegel, ciò è dovuto al fatto che sono questi due nomi quelli che in qualche modo riassumono un contrasto, una antitesi profonda che Labriola si propone di non accettare affatto come indice di una dissociazione definitiva: la antitesi fra realismo e idealismo, fra pluralismo e monismo, fra psicologia scientifica e fenomenologia dello spirito, fra specificazione dei metodi ed anticipazione di ogni metodo nella onnisciente dialettica. Si può ben affermare che proprio per aver fissato sin dal principio i limiti opposti di queste due posizioni di pensiero, Labriola ha potuto evitare di trovarsi rinchiuso nei limiti idealistici della dialettica o in quelli empirico-astrattizzanti dell'herbartismo scolastico ».

[3]) Emilio Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino, 1962, p. 105.

[4]) Mi riferisco, oltre al citato Mastroianni, al Berti, che vede nel pensiero di Spaventa l'elemento base che, sviluppato e dinamicizzato, fornirà a Labriola i presupposti per attuare il rovesciamento della dialettica hegeliana. (*Per uno studio della vita e del pensiero di Antonio Labriola*, Roma, 1954; *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola*

lire un parallelo tra l'esperienza di Labriola e quella di Marx, che ruppe con l'hegelismo prima, e con l'essenzialismo filosofico poi, attraverso la cosciente acquisizione di categorie determinate tratte dallo studio dell'economia politica classica, le quali furono dapprima un correttivo, in seguito un vero e proprio elemento di rottura — uno strumento critico — nei confronti del punto di vista speculativo. « Così ad esempio — scrive l'Agazzi a proposito di Labriola — già negli appunti preparatori della tesi del 1871 sulla filosofia della storia, la contrapposizione ad Hegel di Humboldt e dello Steinthal, con le loro ricerche di psicologia dei popoli, di etnologia, di filologia e linguistica, assumono il significato preciso di una correzione della prospettiva filosofica hegeliana mediante l'indagine concettuale legata all'esperienza concreta: di una progressiva sostituzione, direi, del ' concetto puro ' hegeliano con i concetti scientifici determinati delle indagini storico-empiriche » [1]).

Assai importante, e assai più precisa della precedente, la lettera a Engels del 13 giugno 1894, lucida nell'indicazione del senso in cui va intesa la « dialettica » e la sua criticizzazione metodica, come pure nell'individuare la funzione della logica e della dottrina delle forme della conoscenza (la « metodica speciale delle scienze particolari ») — uniche parti della vecchia filosofia utilizzabili in un contesto scientifico, in quanto strumenti indispensabili per un corretto svolgimento del processo del conoscere e del pensare (intesi non *in abstracto*, ma in relazione con la concreta esperienza e con l'osservazione).

Soltanto sulla linea che va dalla critica dell'ideologia alla cognizione positiva delle leggi intrinseche che stanno alla base del processo storico-sociale — la sola in grado di eliminare l'unilateralità delle disparate ricerche — è possibile lo studio scientifico di una determinata formazione economica. Questo è il caso del *Capitale* di Marx [2]).

Queste due lettere, assieme al frammento di un'altra del febbraio-marzo dello stesso anno, per la loro enorme importanza, si possono considerare, come ha rilevato il Garin, « quasi la premessa metodica del primo saggio » [3]).

GIACOMO MARRAMAO

---

e l'hegelismo napoletano, in « Società », 1954, n. 3, p. 406-30; n. 4, pp. 583-607; n. 5, pp. 764-91).

V. E. AGAZZI, *op. cit.*, p. 105: « La tendenza a collegare troppo strettamente il marxismo finale con l'iniziale hegelismo del Labriola, che si manifesta in taluni interpreti marxisti di stretta ortodossia, finisce per l'appunto a condurre ad una certa sottovalutazione dell'importanza assunta dallo influsso genericamente herbartiano, che pure improntò di sé per circa un ventennio il suo insegnamento e i suoi scritti ».

[1]) V. E. AGAZZI, *op. cit.*, p. 106.

[2]) Ivi, p. 124 e p. 183 (n. 206).

[3]) *Introduzione* cit., p. XLVIII.

DISCUSSIONI E POSTILLE

GIOVANNI GENTILE STORICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA

Mi è gradito riprendere un discorso avviato da ormai oltre dieci anni (cfr. il capitolo *Il concetto attualistico di storia della filosofia*, in *Il concetto attualistico della storia*, in « Giovanni Gentile. La vita e il pensiero », vol. X, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 170-206; ma lo scritto è del 1958); mi è gradito riprenderlo soprattutto nell'occasione di quell'evento culturale di enorme importanza che è la pubblicazione della *Storia della filosofia italiana* di Giovanni Gentile, a cura di Eugenio Garin (2 voll., di pp. LI-898 e di pp. 797, Firenze, Sansoni, 1969). Ora, continuando il discorso, non posso tacere, prima di tutto, la mia ammirazione per la magistrale fatica del Garin, un protagonista, senza dubbio, della nostra storiografia filosofica, particolarmente versato in uno dei momenti più interessanti della ricerca gentiliana: quello umanistico-rinascimentale; e le ragioni sono ovvie: l'ammirazione va ad uno studioso che, se da un lato si è battuto fino in fondo contro la storiografia filosofica idealistica (basti pensare a *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959), dall'altro sa riconoscere al suo rappresentante principale, il Gentile appunto, certi meriti precisi, la stima dei quali non permette di relegare l'una e l'altro al rango di una preistoria storiografica genericamente qualificata, cioè bollata, come speculativa. La storiografia filosofica idealistica, si sa, proprio in quanto speculativa, è stata denunciata ed attaccata, da più di venti anni, come quella che si lasciava programmaticamente sfuggire l'individualità storica, concreta, dell'oggetto di indagine — un momento della storia del pensiero o un filosofo —, in forza dell'atteggiamento, nei confronti dell'oggetto, dello storico pronto ad esibirsi come *philosophus additus philosopho*, per ciò stesso incline a sovrapporsi al passato speculativo, violentandolo, più o meno, con la prepotenza critica e la passione contemporanea, fosse anche una passione che potesse raccogliersi unicamente nell'ambito dell'amore per una *sofia* isolata in pura gnoseologia. Il Garin ha avuto gran parte nella denuncia e nell'attacco di cui ho fatto cenno: oltre che, si intende, nella costruzione di una nuova storiografia che, eliminati i pregiudizi e gli impedimenti teoreticistici, favorisse l'incontro dello storico della filosofia con il suo oggetto di indagine coglibile in una sua situazione reale, non intaccato dal gesto presuntuoso di un impossessamento che ne consumasse o anche semplicemente ne limasse la storicità peculiare. Voglio, per un momento, ridurre ai termini più essenziali la polemica condotta dal Garin contro la storiografia filosofica idealistica; e questo posso fare dandogli direttamente la parola: « Perfino la storia della filosofia è stata generalmente coltivata con sublime disdegno per ogni preparazione ' tecnica ', su un piano astrattamente ' speculativo ', impegnato a offendere sistematicamente la ' storicità ' del filosofare. Ignorate le peculia-

rità linguistiche e le situazioni storiche reali, epoche ed aspetti essenziali del pensiero sono stati ignorati » (*La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari, Laterza, 1962, p. 225). Lascio da parte l'*ignoranza* perpetrata, a danno di « epoche ed aspetti essenziali del pensiero », dalla storiografia filosofica idealistica; prendo in considerazione unicamente l'*offesa* « sistematicamente » recata alla « storicità del filosofare ». Evidentemente si tratta di una *offesa* che necessariamente si reca allorquando si trascura ogni « preparazione tecnica » e prevale un impegno storiografico « astrattamente speculativo ». È un tale impegno, o il disimpegno dal punto di vista tecnico e filologico, che il Garin ha aspramente rimproverato a molta storiografia idealistica; e, più di lui, glielo hanno rimproverato alcuni che, altrove (*Storia della filosofia ed attività storiografica*, I, *La sintesi storiografica in filosofia come problema*, in « Giorn. crit. d. fil. it. », XLVIII, 4, 1969, pp. 495-527), mi è piaciuto, tanto incedono tracotanti, come se avessero scoperto la « storia », chiamare i giovani leoni della storiografia descrittiva. I quali sono, senza dubbio, in sede e di teoria e di prassi storiografica, andati oltre, il più delle volte, le intenzioni del maestro, pretendendo di rispettare la « storicità del filosofare » avvalendosi unicamente di una « preparazione tecnica » non accompagnata, non dico tanto da un impegno quanto piuttosto da un temperamento speculativo. In questo senso, e solo in questo senso, la lezione di teoria storiografica del Garin è stata, per questi giovani, fuorviante; ed è il costante modo di accompagnarsi, di un temperamento speculativo, ad una severa preparazione tecnica, a consentire al Garin di superare certe discutibili indicazioni teoriche e di restare, sul terreno della produzione storiografica, il grande storico che è: altrove (rec. a P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965, in « Il Cannocchiale », N. S., 1/3, 1966, pp. 121-126), mi è toccato di dire che il Garin è un grande storico *malgré lui*: cioè, malgrado la impostazione e la risoluzione del problema della storiografia filosofica. Il quale è un problema che il Garin ha talvolta impostato e risolto con forte collera antidealistica; ed ora mi fa piacere notare che questa collera gariniana non è, immediatamente, collera antiattualistica: la gentiliana *Storia della filosofia italiana*, da lui organizzata e presentata, per lo meno assicura che non sempre, da parte idealistica, la storia della filosofia « è stata generalmente coltivata con sublime disdegno per ogni preparazione ' tecnica ' ecc. »: è lo stesso Garin ad ammeterlo e a provarlo; e la cosa è molto salutare che sia saputa da certi rappresentanti delle nuove leve della storiografia filosofica che, sempre più realisti del re, direi qui più gariniani di Garin, contestano spietatamente la storiografia idealistica giurando *in verba magistri*. Il maestro è Garin; e sono estremamente lieto di questa sua lezione che, se ha un significato rilevante, è quello che le deriva dall'essere ascoltata dagli storici della filosofia più disimpegnati speculativamente e ciecamente ostili ad una eredità storiografica (fruttifera soprattutto per le implicazioni teoriche e le indicazioni metodologiche) baldanzosamente rifiutata.

* * *

Dovevo al Garin, a lui che mi fu benevolo di un giudizio epistolare sereno ed incoraggiante dieci anni fa, quando fui solerte, nello scritto citato, a farmi paladino della validità della teoria e della prassi storiografica attualistica, questo onesto preambolo. Assolto questo dovere, vengo, senz'altro, ai fatti. Dicevo, dunque, che il Garin ha organizzato questa *Storia della filosofia italiana* di G. Gentile; e questo bisognava dirlo, perché Gentile non ha realizzato, anche se ha seriamente pensato di realizzare, una vera e propria *Storia della filosofia*

italiana: per lo meno se deve prestarsi fede alla volontà che può leggersi dietro il titolo (*Storia della filosofia italiana*) dato al lavoro che, oggi, va sotto il titolo di *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, pubblicato in fascicoli, a cominciare dal 1904, nella collana vallardiana di « Storia dei generi letterari ». Precisa il Garin: « Nel 1915 la pubblicazione si interrompeva con la trattazione del Valla. In realtà in quell'anno — era per l'Italia l'inizio della partecipazione alla prima guerra mondiale — il Gentile aveva al suo attivo una serie di volumi capaci di costituire, se riuniti, quella storia completa della tradizione filosofica nazionale che era venuto vagheggiando da tempo. Nel 1898 era uscito il *Rosmini e Gioberti* (la tesi pisana del '97); nel 1903 le ricerche *Dal Genovesi al Galluppi* (sviluppo della tesi di perfezionamento fiorentina del '98); fra il 1903 e il 1914 erano comparsi su « La Critica » tutti gli articoli che, riuniti, costituiranno i quattro volumi de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*; del 1907 è il discorso su Bruno, dell'11 il *Telesio*, del periodo 1912-1915 i più importanti studi vichiani. I testi qui ora ordinati ricompongono appunto la storia gentiliana dal Medioevo agli inizi del Novecento, e, fatta eccezione per pochi saggi rinascimentali (tre dei quali editi fra il '16 e il '19, e uno solo, il discorso su Campanella, del '24), rispecchiano un lavoro concluso in poco più di quindici anni, in un clima culturale preciso, con scopi definiti » (p. IX). Il *materiale* valido a costituire la gentiliana *Storia della filosofia italiana* è perfettamente individuato; esso,in definitiva, è fatto di libri e di saggi — questi ultimi soltanto soggetti ad una sobria ed intelligente scelta — che, di peso, possono essere chiamati a rappresentare le grandi partizioni interne di quella *Storia*. La quale, da ultimo, esce articolata attraverso sei sezioni: 1) *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla* (la *Storia* vallardiana cit.); 2) *Il pensiero italiano del Rinascimento* (capitoli scelti dall'opera dallo stesso titolo; 3) *Studi vichiani* (capitoli scelti dall'opera dallo stesso titolo); *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi* (riportata per intero secondo il testo dell'ultima edizione delle *Opere complete* di G. Gentile); 5) *Rosmini e Gioberti* (la tesi pisana cit., riportata per intero secondo il testo cit.); 6) *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (i quattro voll. cit., secondo il testo cit., riportati per intero e costituenti da soli il secondo volume di questa *Storia*). Ad ogni sezione il Garin fa precedere una introduzione che, se anche si limita quasi sempre ad « informare sulla genesi e composizione delle varie opere, dando notizia degli scritti di argomento affine non inclusi perché preparatori, o paralleli, o successivi, ma nei quali il Gentile riespose, o rifuse, come era suo uso, testi precedenti, o pubblicò materiale documentario e integrativo », e mai intende « discutere né le interpretazioni del Gentile né il suo metodo » (p. X), tuttavia quasi sempre si richiama all'impianto dell'*Introduzione* generale (pp. XIII-LI), nella quale è chiaro l'intento, da parte del Garin, di mettere in luce una gentiliana « filosofia come sapere storico » e, certamente, i modi di una storia della filosofia che non dimentica mai la sua responsabilità tecnica, filologica e positiva. In quanto questa responsabilità non dimentica, intanto, è una *storia* che piace al Garin; se non altro perché, per essa, tende a farsi, o di fatto si fa, storia dello spirito italiano o « storia della cultura italiana » (p. LI), per ciò stesso evitando di risolversi nella storia di un pensiero irriconducibile alla sua base storica concreta. E, del resto, è vero anche che la simpatia del Garin per la *Storia* gentiliana si avviva sempre più quanto più quella si atteggia a storia della cultura; ed in proposito è significativo questo giudizio pronunciato sul *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo XIX* (Firenze, 1922), di cui si dà « notizia » nel senso indicato nel quinto *excursus* introduttivo: « una delle opere più organicamente composte e armoniche del Gentile » (I, p. 688). Il Garin opportunamente ricorda, peraltro,

che questo libro gentiliano è affettuosamente dedicato ad Alessandro d'Ancona. E al magistero pisano del d'Ancona, storico positivo della letteratura italiana, ricordato in una pagina autobiografica mirabile del Gentile (in « Pan », III, maggio 1935, poi in *Memorie italiane*, pp. 183-203), si attribuisce un forte rilievo ai fini di quella educazione gentiliana all'amore del « certo », senza il quale il filosofo dell'attualismo non avrebbe mai potuto controbilanciare ed integrare l'amore per il « vero » ereditato da Spaventa e Jaja; e, allora, il Garin può far suo il giudizio del Croce sul Gentile autore del *Rosmini e Gioberti*: « Il Gentile che vien dopo parecchi decenni (dallo Spaventa), durante i quali in Italia si sono rinvigorite e disciplinate le ricerche storiche e filologiche — e che ha egli stesso fatto le sue prime armi con un bel saggio di storia letteraria sulle commedie del Lasca (*Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca*, 1896) — completa l'indagine dello Spaventa, offrendoci in questo libro una ricostruzione storica delle condizioni sociali e ideologiche d'Italia ai principi del nostro secolo, e un fine studio psicologico delle varie fasi della polemica che si svolse tra il Rosmini e il Gioberti, e delle passioni che vi si mescolarono e le dettero il colorito »; e commentare: « *Condizioni sociali e ideologiche, studio psicologico, passioni*: il resto, per Spaventa accidentale, ma fondamentale per d'Ancona, aveva in Gentile una parte non piccola » (pp. XVII-XVIII). Il « resto » è il riferimento costante, in una ricostruzione storica, quale che sia il momento che si vuole ricostruire, alle condizioni sociali ed ideologiche, al reale politico-sociale, colto nella sua circostanzialità storica determinata; ed è ancora il « certo » obliato dallo storico, anche dallo storico della filosofia, trascinato dalla contemplazione esclusiva del « vero ». Per quel « resto », per quel « certo », il Gentile ha un amore d'anconiano, da storico positivo, da storico della filosofia che non si lascia sopraffare dal pregiudizio di un pensiero da cogliersi nella sua purezza, in una assoluta indipendenza da tutto ciò con cui è connesso e che lo condiziona necessariamente.

* * *

Il Garin è certamente acuto nel cogliere questa componente positiva della formazione gentiliana. È la componente messa in evidenza dal giudizio del Croce e, del resto, nettamente individuabile in quel *Rosmini e Gioberti* che, per ciò che riguarda il tempo della stesura, costituisce il primo grande capitolo di questa *Storia*. L'*Introduzione* del Garin comincia con una dichiarazione metodologica contenuta nella prefazione alla prima edizione del *Rosmini e Gioberti:* « Filosofia e storia della filosofia sono una stessa cosa...; un tentativo di speculazione che non si fondi nella storia, rimane del tutto estrinseco alla vita generale dello spirito e si perde per l'aria inascoltato come voce solitaria e insignificante » (p. XIII). Mi permetto di colmare la citazione del Garin: « Perciò filosofia e storia della filosofia sono la stessa cosa; e la ricerca puramente erudita perde ogni suo valore e pare opera oziosa sulle fantasticherie trapassate; e d'altra parte un tentativo ecc.... » (I, p. 698). Solo così integrata, la citazione può dar preciso conto della duplice esigenza metodologica (il Garin, sembra polemicamente, ne valorizza una sola) del giovane Gentile: ascoltatore di d'Ancona, sì, ma anche di Jaja (e, quindi, anche di Spaventa) e, perciò, lontano dal perdere di vista, a vantaggio del « certo », il « vero » o, a vantaggio del « vero », il « certo ». In lui, fin dall'inizio, c'è la « persuasione profonda della necessaria immanenza della filosofia nella vita, e della sua essenza storica » (p. XIII e p. 698), ma questa persuasione non lo porta ad affogare nella « ricerca puramente erudita » un atto storiografico rivolto a co-

struire non tanto il pensiero di due filosofi, quanto un momento essenziale della storia del nostro spirito nazionale, della nostra cultura. La lezione del d'Ancona non è affatto assolutizzata; essa gli serve unicamente per evitare che l'atto storiografico rimanga « del tutto estrinseco alla vita generale dello spirito »; ma è pur vero che, nella sua coscienza, estrinseco rimarrebbe altrettanto l'atto storiografico, ove alla sua costruzione presiedesse solo il criterio di una positività senza porte e senza finestre, attesa a cogliere il dato di fatto fine a se stesso. Voglio dire che, fin dal principio, quale che sia stato il fascino esercitato su di lui dal d'Ancona, il Gentile non ha mai potuto trascurare la *filosofia* unicamente per la *storia* (fosse anche, questa, non la storia semplicemente erudita); non ha mai potuto approdare ad un concetto di « filosofia come sapere storico », come un « sapere » che escludesse la tensione dello storico alla conquista di un « vero » in cui, vichianamente, attraverso la stessa ricerca, confluisce la concretezza del « certo ». Con questo, non si vuole trascurare che il Gentile, stendendo il *Rosmini e Gioberti*, si proponga, come egli stesso dice esplicitamente, di essere « piuttosto critico e teorico che storico » (I, p. 698); ma non si tratta di un fine che si persegue con acredine antifilologica: ed invero, se acredine c'è, non è quella pesante e massiccia di chi manomette il dato di fatto speculativo, ma quella inevitabile di chi legge con coscienza critica: « E però talvolta all'interpretazione più conforme alle intenzioni dei nostri due filosofi abbiamo preferito quella che discendeva per logica necessità dai loro principii; e però anche queste intenzioni abbiamo voluto prima studiarle e definirle al lume della storia contemporanea, sì da desumerne un preciso e legittimo criterio, che ci servisse di norma sicura della nostra critica » (I, p. 699). D'Ancona, sì, allora, ma anche Jaja; o, senz'altro, d'Ancona e Spaventa, anche se l'attitudine storiografica spaventiana tende a prevalere, pur senza prevaricare. Né, questa, bisogna convenire, può veramente prevaricare, se, nella prassi storiografica gentiliana, fin dal principio, tendono ad agire contemporaneamente quelli che, felicemente, lo stesso Garin, altrove (*Gentile interprete del Rinascimento*, in « G. Gentile. La vita e il pensiero », I, p. 210), chiama momento fiorentiniano e momento spaventiano della storiografia filosofica di G. Gentile. Questi due momenti sono chiarissimi nella coscienza gentiliana; e vale la pena ricordare ciò che ne scrive lo stesso Gentile ne *Le origini*: « La storia della filosofia comincia col Fiorentino ad atteggiarsi volentieri a ricerca biografica, bibliografica e di critica dei testi; quindi a mescolarsi con ogni specie di ricerche di questo genere, se anche non riguardanti scrittori e scritti di filosofia. Ma il Fiorentino anche in questa parte eccelse; e sui filosofi della nostra Rinascenza, e sugli scrittori e personaggi del mondo in cui quei filosofi vissero e pensarono, raccolse una messe ingente di notizie di prima mano; e se ne valse a raffigurare al vivo uomini e tempi, a riprodurre e illustrare testi rari o inediti, di filosofi e di poeti » (II, p. 460); « ... Questo obbligo di ogni filosofo di ricostruire storicamente la propria coscienza filosofica, dallo Spaventa fu sempre sentito vivissimamente come il più urgente bisogno del filosofo italiano che doveva rifare nella storia la genesi del proprio pensiero; in una storia che non fosse un'astratta e chiusa configurazione della vita nazionale del pensiero italiano, ma lo stesso svolgimento, la stessa vita universale dello spirito » (II, p. 727). Ed io, leggendo queste parole ed imparando dal Garin, ne *Il concetto attualistico della storia* cit., potevo concludere che il problema gentiliano dell'atto storiografico era quello di « combinare in uno stretto rapporto critica storica e critica filosofica, conciliare Fiorentino e Spaventa, il filologo con il filosofo » (p. 201).

* * *

Già, il problema è questo; ma esso può anche rimanere semplicemente impostato, ove lo storico della filosofia, pur così impostandolo, non abbia contemporaneamente la stoffa di un filologo come il Fiorentino e l'*acies mentis* di un filosofo come lo Spaventa. Al Gentile, anche quando lo si dovesse ricordare solo come l'editore dei *Dialoghi italiani* di G. Bruno e l'autore del *Sistema di Logica*, non manca né l'una né l'altra. Ma il possesso indiscutibile di queste opposte doti, che hanno un senso quando riescono ad integrarsi vicendevolmente, può assicurare, da solo, che il Gentile abbia risolto il problema della storiografia filosofica, rigettando ogni tentazione speculativistica che potesse distoglierlo dalla serietà di un lavoro di tipo fiorentiniano? Vero è che, come si è accennato, l'*acies mentis* spaventiana tende a prevalere, anche se non a prevaricare; e questo avviene soprattutto quando, come in questa stessa *Storia*, oltre a farsi sentire il bisogno di « rifare nella storia la genesi del proprio pensiero », è energica l'istanza, spiccatamente spaventiana, di fare una storia « che non fosse un'astratta e chiusa configurazione della vita nazionale del pensiero italiano, ma lo stesso svolgimento, la stessa vita universale dello spirito ». Il Garin ha ragione di avvertire, nell'*Introduzione* (pp. XXVI-XXVII), questo prevalere della componente spaventiana nella storiografia gentiliana: una componente che, facendosi valere con prepotenza, annullerebbe il significato della lezione del d'Ancona e del lavoro fiorentiniano. Non solo: l'emergere della componente spaventiana avrebbe potuto far perdere al pensiero, allo stesso pensiero italiano, oggetto di questa *Storia*, quei tratti caratteristici precisi, per i quali si riconduce costantemente a determinate « condizioni sociali ed ideologiche », quelle stesse che abbiamo visto chiamate in causa dal Croce, o, addirittura, a determinate condizioni economiche, indipendentemente dalle quali il pensiero, ogni pensiero, rischia di divenire astrazione pallida ed insignificante. Stando così le cose, acquistano importanza le indicazioni gariniane relative all'*altro* che il Gentile impara da Spaventa che pure, abbiamo visto, considera « accidentale » il « resto » costituito dalle condizioni accennate. Che cosa è l'*altro* che il Gentile impara da Spaventa? Risponde il Garin: « Il modo di concepire il rapporto tra teoria e prassi » (p. XXVII). È che il Gentile scopre, ad un certo punto, uno Spaventa che rinvia a Marx, lo Spaventa teorizzatore dell'« intelletto pratico », che costituisce la « chiave d'oro della nuova gnoseologia dopo Kant »; un concetto, annota ancora il Gentile, che cita la seconda delle marxiane *Tesi su Feuerbach*, un concetto « che fu pure una delle vedute più profonde di uno degli epigoni tedeschi più celebrati del filosofo di Stoccarda, ignoto certamente, per questo aspetto, allo Spaventa: dico di Carlo Marx » (*Bertrando Spaventa*, p. CVIII, cit. a p. XXVII). Il riferimento agli studi sul marxismo del Gentile, che cadono negli anni 1897-1899, cioè negli stessi anni dell'*Introduzione* al *Bertrando Spaventa* e del *Rosmini e Gioberti*, diviene spontaneo. Ed è un riferimento che si complica proprio in vista del problema della storiografia filosofica gentiliana. Gli studi gentiliani su Marx, infatti, non si spiegano indipendentemente da un implicito colloquio, che nasce sulla pagina stessa di quegli studi, con il Croce ed il Labriola e, attraverso di questi, con Hegel e Marx. Allora, il Garin ha ancora ragione (una ragione che dovrebbero avvertire i suoi discepoli più corrivi verso la storiografia attualistica) di sostenere che « non è possibile staccare le origini della produzione storiografica gentiliana dai suoi studi sul marxismo » (p. XXVII) e che la storia della filosofia gentiliana, innegabilmente, « nasce da una meditazione teorica molto

articolata, ove Hegel e Marx, Jaia e Spaventa, Antonio Labriola e Croce, ci appaiono interlocutori presenti e decisivi » (p. XXXI). A me importa che un interlocutore presente e decisivo sia soprattutto Marx. Dal quale il Gentile impara ciò che si legge da lui stesso tradotto nella seconda della marxiana *Tesi su Feuerbach*, ricordata a proposito dell'« intelletto pratico », della « chiave d'oro » spaventiana: « La discussione sulla realtà e irrealtà di un pensiero che si isoli dalla praxis, è una questione puramente scolastica » (*Filosofia di Marx*, p. 59; cit. a p. XXVII). Non sto qui, almeno per ora, a discutere il modo tiepido in cui il Garin accetta l'affermazione di U. Spirito secondo cui « nella prassi, è stato detto non senza ragione, è già un qualche germe dell'*atto* puro. La chiave d'oro è la stessa » (*Note sul pensiero di G. Gentile*, Firenze 1954, p. 42; cit. a pp. XXX-XXXI); non voglio neppure integrare la nota sui più recenti studi sul rapporto Gentile-Marx (p. XXVIII), che hanno alle spalle uno studio di U. Spirito (*Gentile e Marx*, in *La filosofia del comunismo*, Firenze, 1948, pp. 97-132) ed uno del sottoscritto (*Attualismo e marxismo*, in « Giorn. crit. d. fil. it. », 1958, ora in « G. Gentile. La vita e il pensiero », Firenze, 1961, pp. 212-274); debbo, tuttavia, tirare le conseguenze da ciò che sostiene giustamente il Garin, che la storiografia gentiliana non si spiega senza la « chiave d'oro » del convincimento che « un pensiero che si isoli dalla praxis » è una squallida inezia scolastica; che, di conseguenza, una storia del pensiero che non sia anche una storia della praxis, dalla quale un autentico pensiero non può essere isolato, è una storia che può essere anche erudita e puntigliosamente filologica, ma non per questo è vera storia.

* * *

Rimane, ad ogni modo, l'azione di quel convincimento all'inizio dell'impresa storiografica gentiliana: nel *Rosmini e Gioberti*, ammette il Garin, « di fatto il Gentile non solo scrive una storia *nazionale*, ma lega le pure idee o almeno cerca di legarle — a una storia molto impura di uomini, di conflitti reali, con l'occhio sempre rivolto al fatto storico ancora recente dell'unità nazionale, della formazione della coscienza nazionale, del progresso dello ' spirito ' » (p. XXXI). Né può dirsi che, questo facendo, il Gentile faccia spregiudicatamente uso, in campo storiografico, della « chiave d'oro », del concetto spaventiano-marxiano del rapporto teoria-prassi, almeno se la prassi, nel senso più coerentemente marxiano, esige il collegamento del pensiero alle condizioni, oltre che sociali e politiche, propriamente economiche. Nonostante il condizionamento evidente del *Rosmini e Gioberti* agli studi marxiani, il Gentile non approda, direi, ad un concetto della filosofia come *sovrastruttura*. Eppure, fin dal principio, la storia delle idee si presenta, proprio come vuole il Garin, come una « storia molto impura di uomini, di conflitti reali ». Cioè, quella del Gentile, fin dal principio, non è una storia pura del pensiero: non è una storia puramente filosofica della filosofia. Non è, direi anche, una storia economica della filosofia; ma certamente è una storia sociale e politica, soprattutto politica, della filosofia. Fin dall'inizio, cioè, si sconfigge il purismo storiografico dello storico della filosofia che presume di essere puro filosofo. Ma è per questo anche che Gentile, senza tuttavia accedere ad una storiografia filosofica di stampo sociologistico, in braccio alla quale cadono molti che pur sono orgogliosi di possedere la « chiave d'oro » marxiana, riesce, fin dall'inizio, a tradurre la storia di un momento così complesso del nostro pensiero in un frammento trasparente della storia della nostra tradizione culturale o, meglio si direbbe, della nostra tradizione civile. Accanto a questo frammento, via

via, si collocano altri frammenti, da quello che nasce dallo sviluppo della tesi fiorentina (*Dal Genovesi al Galluppi*) a quello che tende a costituire « una storia... del pensiero italiano nei primi decennii della nuova vita nazionale » (pref. a *Le origini*, II, p. 11): da ultimo, il programma si allarga e si precisa in linee sempre più estese (attraverso gli studi su Vico e quelli sull'Umanesimo ed il Rinascimento): e, così, nasce la *Storia della filosofia italiana*, della quale *La Filosofia* vallardiana rappresenta il primo grande capitolo, in un'articolazione nitida e poderosa. Resta, nel suo insieme, essa, storia della nostra tradizione culturale, civile? Il Garin non esita a rispondere positivamente: « La ricostruzione gentiliana della tradizione intellettuale italiana dalle origini fu condotta attraverso una serie di scelte consapevoli e precise, e secondo una linea di metodo nettamente dichiarata; secondo la logica — com'egli dice — del proprio tempo: una storia degli intellettuali italiani dal Rinascimento al Risorgimento, nelle loro sconfitte e nei loro esilii, nelle loro affermazioni e nei loro ritorni » (I, p. LI). D'accordo, ma bisogna vedere se Gentile, attuando una tale ricostruzione, « secondo la logica del proprio tempo », sia rimasto fedele all'uso di quella « chiave d'oro » che se da un lato non lo avvia a fare una storia sociologica della filosofia italiana, lo induce per lo meno a fare quella che il Garin chiama una « storia molto impura di uomini, di conflitti reali » o, anche, semplicemente, a non sfigurare il passato speculativo nello schema della « logica del proprio tempo ».

* * *

Dico questo, perché è pur vero che, nella misura in cui lo storico della filosofia fa valere la « logica del proprio tempo », la « logica del tempo dello storico » (cfr. p. L), il passato speculativo rischia di essere sfigurato e costretto entro schemi, esercitandosi per ciò stesso forte pressione sulla « logica del filosofo del passato ». Un tale rischio si è visto scontare dalla storiografia gentiliana, o, piuttosto, patire, necessariamente, dalla storiografia attualistica. In proposito, ecco una delle accuse più perentorie: « Definita la filosofia come scienza dello spirito e lo spirito come autoctisi o infinito sforzo di autorealizzazione, la identificazione seguiva automaticamente giacché la storia veniva definita anch'essa come ' storia della produttività dello spirito in generale ' o infinito sforzo di autorealizzazione dello spirito. Mediante una serie di successive identificazioni, che sfociavano in una dissoluzione dei problemi nell'indistinto dell'io, Gentile era in tal modo pervenuto a sostituire una coerente sistemazione 'speculativa ' ad ogni tentativo di effettiva analisi dei procedimenti e dei metodi della storiografia »; e, così, ad esempio, « nelle *Origini della filosofia italiana contemporanea* la tradizione platonica, quella positivistica, quella neokantiana venivano ridotte al rango di ' momenti ' necessari alla preparazione del trionfo dell'attualismo nella cultura italiana » (Paolo Rossi, *Storia e filosofia*, Torino, 1969, pp. 34-35). La prepotenza, in campo storiografico, della logica attualistica non poteva essere denunciata con più astio; e si tratterebbe della prepotenza per la quale il passato speculativo è deformato soggettivisticamente, la « logica del filosofo del passato » è oppressa, la storia della filosofia, lungi dal presentarsi come una « storia molto impura di uomini, di conflitti reali », si riduce a « ricondurre le molteplici filosofie all'unica filosofia,. riportare le molteplici esigenze presenti nei pensatori del passato all'unica esigenza che essi avevano il compito e la funzione di esprimere » (P. Rossi, *op. cit.*, p. 35). In particolare, qui, si individua un'accusa secondo la quale la storia filosofica della filosofia esprimerebbe una

profondissima irriverenza nei confronti delle determinazioni concrete delle *res gestae* speculative. Contro questa irriverenza, contro il bisogno programmatico di cancellare la « logica del filosofo del passato », di sciupare le « individualissime dimensioni » del passato speculativo, contro il « processo riduttivo ed eliminatorio di tutte le individuazioni concrete », si è cercato di far valere, nella teoria come nella prassi storiografica, delle « difese metodologiche » (P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965), come se esse mai fossero state apprestate e sostenute dalla storiografia attualistica. La polemica, e la conseguente presunzione metodologica, rivolta a difendere la storiografia filosofica dalla barbarie speculativistica dell'attualismo, non poteva esprimersi con più virulenza e, soprattutto, con maggiore misconoscenza della teoria e della prassi storiografica-attualistica. Questa *storia*, curata dal Garin che pure attribuisce al clima culturale in cui è nata il raggiungimento sottile di una « egemonia non esaurita » (p. LI), dimostra l'infondatezza di un luogo comune che si poteva mettere su solo in un tempo di passione e di confusione non so se più culturale che politica.

* * *

Questa *Storia*, infatti, si presenta, non solo all'inizio (cioè, col *Rosmini e Gioberti*), come una « storia molto impura » nel senso indicato: si impone, ha ragione il Garin, come « una storia della cultura italiana » (p. LI). Proprio perché è tale, in essa non si registra nessuna « riduzione gnoseologistica » (P. Rossi, *op. cit.*, p. 35), quella che in particolare è stata rimproverata alla storia della filosofia attualistica. E fa piacere che il Garin possa avallare con la sua indiscutibile autorità di storico una tale affermazione: « Contemporaneamente l'ampliarsi del suo concetto di filosofia, non più limitata entro i confini della teoria della conoscenza, lo porta a sfumare sempre di più i confini fra la trattazione dei filosofi in senso stretto e quella di poeti e scienziati, di letterati e uomini di azione. Già negli studi sul Rinascimento, e sul Vico e il vichismo, entrano in scena retori e pedagogisti, politici e uomini di scienza. I suoi articoli de 'La Critica' sulla cultura siciliana, toscana, piemontese, ricollocano figure, già da lui viste sotto un profilo rigorosamente speculativo, in un tessuto più ricco, più articolato » (pp. XLVIII-XLIX). Le « difese metodologiche » delle « individualissime dimensioni » del passato speculativo? Ad assicurarcene sta tutta quanta la potenza filologica che regge questa *Storia* e quella stessa « base documentaria » (p. LI), vastissima e tale che lascia stupiti quando si pensa che Gentile è un filosofo ed uno storico che non conosce affatto la divisione del lavoro: quella stessa base che il Garin si preoccupa di descrivere negli *excursus* introduttivi. Ed è una potenza filologica, quella di Gentile, tanto più ammirevole, quanto maggiormente si sa dell'intima persuasione gentiliana dell'*ovvietà* della responsabilità filologica dello storico: « La storia deve essere filologica; deve ricavare cioè dai documenti la notizia del pensiero che vuole rappresentare. Documenti interpretati con tutti gli ausili glottologici, criticamente vagliati: studiati, se indiretti, nelle loro fonti. Questa esigenza è così ovvia, che non ha bisogno di nessuna difesa » (*Il concetto della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, 1954, pp. 132-133). La responsabilità filologica, dalla quale soltanto ci si può attendere il rispetto massimo dell'oggetto storiografico, « non ha bisogno di nessuna difesa »; non ne ha bisogno soprattutto contro un Gentile, discepolo di d'Ancona e di Fiorentino: lo obietto ai detrattori, in nome della filologia, della storiografia filosofica attualistica; e sono ancora una volta lieto che il Garin con

tinui a citare un passo gentiliano che io, altrove, più volte, ho opposto a quei detrattori: « Vogliamo intendere il pensiero di una persona? Non le si può certo voltare le spalle: ma bisogna starle innanzi, potendo, ad ascoltarla attentamente, e cercare di mettersi nelle condizioni del suo spirito, e intenderne sopra tutto il linguaggio. Se un'opposizione questo canone di metodo ha suscitato, l'ha potuto suscitare non per quello che esso ha affermato, ma per quello che con taluni ha negato: non perché filologia, ma perché filologismo » (*Il concetto della storia della filosofia* cit., in *La riforma della dialettica hegeliana* cit., p. 133; lo scritto è del 1907). Il « canone di metodo » ha veramente « negato », con taluni, ciò che, proprio perché negato, ha suscitato una robusta opposizione: storicamente, i « taluni » sono gli storici positivi pronti a scambiare l'erudizione per la filologia, pronti a costruire cattedrali monografiche sorrette dal criterio di un ingenuo oggettivismo; e l'« opposizione » è proprio quella idealistica, promossa dal bisogno di non far cadere la filologia nelle secche del filologismo. Con il filologismo non si può costruire una storia della filosofia, soprattutto quando questa si allarga ad essere la storia del pensiero di un popolo, come una « storia impura di uomini, di conflitti reali ».

* * *

A una tale storia, in fondo, mira il Gentile, quando, in tempo ormai avanzato della sua costruzione teoretica, « *viene* fissando i propri metodi e i propri concetti in modo chiaro » (I, p. XLIX). Il Garin ricorda il saggio gentiliano *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* del 1909 (ora ne *La riforma della dialettica hegeliana* cit., pp. 138 segg.); ma io mi rifarei ancora a *Il concetto della storia della filosofia* che il Garin, come si è visto, subito dopo cita abbondantemente. In questo saggio, è immediatamente dopo essersi opposto al filologismo che il Gentile mostra di far sua, fino in fondo, almeno in sede teorica, la « chiave d'oro » suggeritagli da Marx: fino ad andare oltre, spregiudicatamente oltre, contrariamente a quello che pur avviene nella prassi storiografica, al rapportarsi, addirittura deterministico, del pensiero alle condizioni politiche ed anche economiche. Ed invero, senza aver letto Marx, sia pure il Marx lacunoso (senza i *Manoscritti* e senza *L'ideologia tedesca*) della fine dell' '800, senza averne capito e digerito pienamente la lezione sul rapporto teoria-prassi, non si possono scrivere le parole seguenti: « La storia deve essere *deterministica*: deve mostrare di ogni sistema gli antecedenti non solo filosofici, ma religiosi, artistici, sociali, che concorsero a formare e atteggiare in un certo modo la mentalità del filosofo: senza di che il sistema filosofico diventa uno schema astratto, falso perché non corrisponde al prodotto storico reale, che si vuol rappresentare. Il filosofo, anche quando sta filosofando non cessa di essere una determinata personalità storica, che ha una determinata biografia. Conoscerne la filosofia, è conoscere la sua mente, conoscer lui come ha vissuto spiritualmente, e quindi anche materialmente nel suo tempo, nella sua città o nazione, nel suo mondo » (*Il concetto* cit., in *La riforma* cit., p. 133; cit. a p. L). Dove è chiaro che Gentile, teorico dell'atto storiografico, è mosso da istanze che, agendo sino in fondo, evitano l'esilio della storiografia filosofica nel cerchio magico di una purezza per la quale pensieri e sistemi sono fantasmi irriconducibili alla personalità storica dei singoli pensatori; e questo anche quando quei pensieri e quei sistemi sono calati nel « processo dello spirito universale », giacché, per Gentile, è, questo stesso processo, come si legge subito dopo, « annodato... alla condizionalità storica degli spiriti in cui esso si viene realizzando ».

* * *

Del resto, quando « viene fissando i propri metodi e i propri concetti in modo chiaro », Gentile, anche se di fatto non accede ad una storia della filosofia « deterministica » dal punto di vista economico, non dimentica il Labriola che, come si è sentito affermare dal Garin, è stato uno dei suoi « interlocutori presenti e decisivi ». Certo, Gentile si ricorda del celebre attacco discorsivo labriolano dello scritto sulla concezione materialistica della storia: « Le idee non cascano dal cielo... »; e le idee, in verità, si fanno cadere dal cielo, quando la storia della filosofia non è « deterministica » nel senso gentiliano. Ma, per non far cadere le idee dal cielo, basta la filologia che, assolutizzata, diventa filologismo? Una tale filologia pretendeva allora, e pretende oggi, come se non ci fossero stati di mezzo oltre settanta anni di esperienza in fatto di teoria e di attività storiografica, di esibire, essa soltanto, quelle « difese metodologiche » per le quali la storiografia può aspirare ad essere oggettiva. Si tratta del pregiudizio dell'oggettività assicurata con gli strumenti, l'uso dei quali è, per Gentile, come si è visto, *ovvio*. È un tale pregiudizio che combatte il Labriola: « Si può inferire, in primo luogo, che la certezza del risultato (e cioè l'« obiettività dell'esposizione storica »: la parentesi è nostra) non si misura soltanto dalla precisione istrumentale dei metodi paleografici, filologici, linguistici, o come altro si chiamano, ma anche e principalmente dal grado di trasparenza e di riproducibilità teorica della materia presa in esame » (*Il problema della filosofia della storia*, in *Scritti vari di filosofia e di politica*, raccolti da B. Croce, Bari, 1907, p. 200). L'oggettività storiografica non dipende solo dai mezzi e dagli strumenti usati; dipende in particolar modo dall'oggetto, dalla natura dell'oggetto della ricerca. Alla quale, peraltro, si porta un *interesse*, necessariamente deve portarsi un *interesse*, che coinvolge in essa l'intera personalità dello storico. Anche in proposito è esplicito il Labriola, interlocutore presente e decisivo di Gentile storico della filosofia e filosofo della storia: « L'interesse alla ricerca storica, come risultato di tutte le disposizioni intellettive ed etiche, estetiche o religiose, politiche o sociali dell'animo nostro, è esso stesso già per sé parte integrante della nostra cultura; e nei suoi modi e forme, e nelle due attinenze e conseguenze, dipende dalla complessiva costituzione dello spirito in un determinato stadio dello sviluppo interiore » (*Scritti vari* cit., p. 198). Il Labriola, in altri termini, può suggerire a Gentile anche un concetto più critico dell'oggettività, quella che, soprattutto per certa « materia presa in esame », come la filosofia, invano si persegue filologisticamente, cioè bandendo ogni traccia ed ogni intervento della logica dello storico della filosofia; e, allora, la gentiliana lezione di teoria storiografica si può concludere anche così: « Vana è la preoccupazione di coloro che, pretendendo dalla storia in generale e da quella della filosofia in particolare un'assurda oggettività, s'adombrano del pericolo a cui ogni storico va incontro, di introdurre la propria filosofia nell'esposizione dei sistemi altrui » (*Storia della filosofia dalle origini a Platone*, edita da V. A. Bellezza, Firenze, 1964, p. 26). All'« assurda oggettività » dei difensori ad oltranza della « logica del filosofo del passato » subentra una oggettività critica che esalta la funzione, nel costrutto storiografico, della « filosofia » dello storico: « L'oggettività a cui si può pretendere ragionevolmente non può essere se non il risultato di una critica, essa stessa soggettiva, che noi, per la coerenza superiore della nostra costruzione storica, facciamo di quel che vi ha di particolare o individuale e arbitrario nei nostri criteri soggettivi, ossia nel sistema originario e immediato delle nostre idee, con cui ci accingiamo al lavoro storico » (*Storia della*

filosofia dalle origini a Platone cit., p. 27). Con questo concetto di oggettività storiografica, Gentile si accinge a scrivere la sua *Storia*; ed è un concetto che gli consente di guardare, contemporaneamente, al « processo dello spirito universale » e alla « condizionalità storica degli spiriti in cui esso si viene realizzando ».

* * *

Il Garin ha additato gli effetti dell'operatività di un tale concetto nella ricerca gentiliana: « La determinazione del legame che unisce lo *storico* e il *filosofico*, ' il nesso necessario onde sono annodati nella storia gli uomini e gli eventi ' (*Rosmini e Gioberti*, II ed., p. 117). Confesserà infatti il Gentile in una nota aggiunta alla seconda edizione del suo libro: ' per pura storia intendevo una storia estrinsecamente obbiettiva e filologica, che non si sforzasse di ricostruire il reale processo storico ' (*Rosmini e Gioberti* cit., p. 124). *Ricostruire il reale processo storico*, indicare il *nesso necessario* onde sono annodati nella storia gli uomini e gli eventi: ecco, dunque, il compito vero della storia — non tanto un processo di purificazione dell'eterno dal temporale, della struttura dalla sovrastruttura, quanto l'esatta distinzione dei piani del reale, e lo stabilimento dei loro *nessi necessari*: non idee pure, ma idee incarnate, e quindi indicazione delle idee e del modo del loro incarnarsi. e comprensione di tutti i termini del rapporto » (I, p. XXXIV). Il « legame », di cui qui si parla, è, in sostanza, quello tra il « processo dello spirito universale » e la « condizionalità storica degli spiriti in cui esso si viene realizzando ». Direi, allora, che quella gentiliana è sempre, contemporaneamente, storia dello « spirito » e storia degli « spiriti »: nel caso specifico, storia dello « spirito italiano » e degli « spiriti italiani » ad un tempo. Il « legame », da ultimo, è tra le due logiche, quella dello « spirito universale » e quella degli « spiriti » in cui lo « spirito universale » si incarna; e l'istituzione di questo « legame », da ogni pagina della sua *Storia*, il Gentile oppone all'oggettività storiografica filologistica. Si può ricorrere, ancora una volta, ad un suo acuto appunto di teoria storiografica: « D'altra parte, se nella storia della filosofia non ci fosse quella logica, di cui i filologisti si adombrano, la filosofia non ci sarebbe, e tanto meno quindi potrebbe esserci la sua storia. Ogni sistema avrebbe la sua logica speciale, la logica del suo autore; ci sarebbero cento logiche, cento ragioni,ma non ci sarebbe la logica, la ragione, che è l'organo della filosofia » (*Il concetto della storia della filosofia* cit., in *La riforma* cit., p. 134). Alla ricerca, all'individuazione della « logica », della « ragione » della filosofia italiana, o meglio dello « spirito » italiano, attende Gentile; e può attendervi perché ha l'autentica « coscienza filosofica dello storico », la quale, se da un lato si oppone all'« assurda oggettività », dall'altro scongiura la « falsa soggettività », sempre insorgente a « *far* saltar fuori a ogni passo la coscienza moderna a giudice dei sistemi antichi » (*Il concetto* cit., in *La riforma* cit., p. 135).

* * *

D'altra parte, il Gentile necessariamente deve porsi il problema della « determinazione del legame che unisce lo *storico* e il *filosofico* ». Il suo « storico », infatti, non si restringe nell'angustia di una specializzazione erudita, tematicamente raccolta nello spazio brevissimo di tipo monografico. Storia dello « spirito » e degli « spiriti » italiani, questa *Storia* scarta perentoriamente il monografico e per l'estensione e la complessità della materia rattata e per la continua sollecitudine di mostrare, di ogni « sistema », « gli antecedenti non

solo filosofici, ma religiosi, artistici, sociali ». Il giudizio su di essa, ha ragione il Garin, comporta il problema di « *affrontarne* con chiarezza la linea unitaria e la totalità della visione » (p. LI). Indipendentemente dalla soluzione di questo problema, sagacemente avviata dallo stesso Garin, si cade facilmente nel vizio di cercar le farfalle sotto l'arco di Tito: di far valere, cioè, la bravura della specializzazione nella smithiana diciottesima parte di uno spillo: e non è detto che anche nella storia della filosofia una siffatta specializzazione non ci sia. Una tale bravura è facile esercitarla nei confronti della *Storia* gentiliana; ma questo può accadere solo quando la si riduce a *membra disiecta*, non tenendo peraltro conto della storicità della sua stesura e delle difficoltà obiettive, proprie di una ricerca sempre personalmente condotta. Si pensi, ad esempio, al Gentile storico della filosofia medioevale, quale è pure in questa *Storia*. Il Garin, in proposito, esclude decisamente un problema inutile: « Non giova neppure, oggi, andare discutendo puntualmente le pagine medioevali del Gentile mettendole a confronto con lo stato attuale degli studi, come nel '47 cominciò a fare Bruno Nardi » (I, p. XLVI). L'indagine sulla filosofia del Medioevo ha avuto fortissimi sviluppi; e non se ne può non tener conto, « anche se l'informazione del Gentile era, allora, singolarmente aggiornata ». Se, utilizzando quella indagine, si scoprono tutte le manchevolezze della storia della filosofia medioevale gentiliana, di questa stessa si finisce col perdere di vista la « funzione preparatoria rispetto alla prima vera grande epoca della cultura filosofica italiana: l'Umanesimo e il Rinascimento » (p. XLVI). Certo, con questa funzione, la gentiliana filosofia della storia medioevale merita l'obiezione fondamentale del Nardi: « La filosofia medioevale, cercata fuori della speculazione teologica, si ridurrebbe a ben povera cosa, né varrebbe la pena che vi si sprecassero attorno fatiche » (*La filosofia del Medioevo nel pensiero di G. Gentile*, in « Giorn. crit. d. fil. it. », XXVI, 1947, pp. 209-236); ma è una obiezione che non tien conto della « linea unitaria e totalità della visione » gentiliana: il Nardi si preoccupa unicamente dello *storico*, non anche del *filosofico* della filosofia del Medioevo; gli si può tributare il caldo ed intelligente elogio, del Gregory, di essere stato il protagonista di una « ricerca paziente e minuta », onde emergono prospettive « rinnovate, concrete, popolate di uomini vivi » (*Bruno Nardi*, in « Giorn. crit. della fil. it. », IV, 1968, p. 501), ma non per questo il risultato della sua poderosa fatica storiografica può scardinare l'impianto della gentiliana filosofia medioevale, quando lo si osserva dall'angolo visuale di quella « linea unitaria » e di quella « totalità della visione ». Da questo stesso angolo visuale bisogna guardare gli studi gentiliani sull'Umanesimo ed il Rinascimento. I quali sono studi, essi stessi, condotti con « una informazione singolarmente aggiornata » per i tempi in cui furono condotti e, quel che più conta, mai provenienti da un lavoro d'*équipe*. Ma qualsiasi giudizio su di essi, pronunciato obliando il criterio dell'autentica oggettività storiografica di Gentile, è destinato a sbagliare obiettivo. Il Garin ricorda opportunamente una pagina del 1939 che conclude così: « Non è il libro (*Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, 1920, 1925, 1939, III ed.) che in cuore desideravo di dedicare ai pensatori che avevan dato luce e calore alla mia anima, e ai quali fin dalla prima giovinezza avevo guardato con riverenza ed amore come a' miei fratelli maggiori nella grande famiglia della filosofia italiana » (I, p. 217). È questa riverenza e questo amore che anima la « soggettività storiografica gentiliana; ma, senza di essi, i grandi « spiriti » del passato speculativo, in cui si vuole vedere incarnato lo « spirito universale » o attraverso i quali si vuole vedere passare il « processo dello spirito universale », non sarebbero « fratelli maggiori nella grande famiglia della filosofia italiana »

* * *

Si mette in funzione, per questa riverenza e questo amore, la categoria del « precorrimento », la categoria per la quale anche i « sistemi » di quei « fratelli » vengono ridotti « al rango di ' momenti ' necessari alla preparazione del trionfo dell'attualismo nella cultura italiana » (P. Rossi, *op. cit.*, p. 35)? Sia pure; ma resta che, solo per essa, i grandi spiriti del passato diventano « fratelli »: cioè, filosofi che, nonostante la diversità delle logiche, pur osservate nelle loro individuate incarnazioni storiche, vivono di quella logica, o di quella ragione, che è l'« organo » della filosofia in generale e della filosofia italiana in particolare. Senza quella riverenza e quell' amore, in altri termini, può venir fuori l'« assurda oggettività » di studi di storia della filosofia filologicamente agguerriti, ma sempre chiusi nella morta oasi specialistica ed incapaci di generare, per contributi che possano recarvi, la storia di quell'« organo ». Senza quella categoria, che pure opera non trasgredendo le leggi del rispetto filologico dell'oggetto, non può esserci « linea unitaria », « visione totale » del processo dello spirito nazionale. Il quale processo vedo ben delineato dal Garin: « Né può dimenticarsi che lo scavo sempre più profondo nella cultura del Quattrocento si connette con le indagini vichiane, in particolare con quella parte della produzione vichiana che gli si veniva scoprendo strettamente saldata al platonismo quattrocentesco. I Ficino, i Pico, i Patrizi, illuminano Vico; Vico aiuta a comprendere l'Umanesimo: il regno dell'uomo nella dimensione della cultura, la filosofia dello spirito come filosofia della cultura. Così, d'altra parte, il ciclo si chiude. Partito dal Risorgimento, il Gentile ne aveva cercato le radici lontane risalendo a Federico II, a S. Tommaso, a Dante; ridiscendendo attraverso il Petrarca, una nitida linea lo riconduce, oltre Bruno, oltre Campanella e Galileo, a Vico, alla tradizione vichiana, a Cuoco; al punto di partenza, mentre nei caratteri della tradizione italiana ritrova i temi fondamentali del proprio pensiero, per l'indistruttibile nesso di filosofia e storia della filosofia » (I, p. XLVIII). Naturalmente, quando si istituisce questo nesso, la categoria del *precorrimento* porta alla costruzione di una storia che non lascia il passato speculativo al livello di puro passato; ma, proprio non lasciarlo a questo livello significa *riverirlo, amarlo*. Che ne sanno di questa riverenza, di questo amore, gli storici che, con tutte le « difese metodologiche », assumono unicamente a tema la logica dei filosofi del passato: di un filosofo solo, possibilmente, della cui opera si fanno lettori come lettori *unius libri*?

* * *

Il Garin ha, oltre tutto, il merito di avere approntato uno strumento indispensabile ad eliminare una favola ormai troppo diffusa nell'area della nostra cultura filosofica: quella secondo la quale la storiografia attualistica ami troppo il *filosofico* per rispettare veramente lo *storico*; sia troppo trincerata nella presunzione della *filosofia* per fare veramente *storia della filosofia*. È la favola cara allo *storico storico* della filosofia (e conio, si capisce, l'espressione su quella *critico critico*, con la quale Marx bollava B. Bauer): allo storico che lascia l'oggetto storiografico intatto dalla « logica dello storico »: il peggio è che, molte volte, questo storico non ha « logica » propria e crede di sopperire alla mancanza di essa con l'ausilio, che arbitrariamente monopolizza, delle apparecchiature filologiche e metodologiche. Per un siffatto storico, come già notavo, la lezione del Garin, quale emerge da questo lavoro, è sommamente

salutare: se non altro perché proviene da una parte non sospetta di simpatia per la storiografia idealistica. E la lezione diventa tanto più salutare quanto più da essa deriva un dato irrefutabile: essere la storiografia attualistica, per lo meno geneticamente, animata dal bisogno marxiano di congiungere in unità teoria e prassi. Intanto, è venuto fuori un motivo che non voglio e non posso ulteriormente trascurare: il Garin crede all'*impurità*, cioè alla *praticità*, dell'atto storiografico gentiliano; non crede che l'atto puro dell'attualismo sia la stessa « chiave d'oro » che la prassi marxiana. Vorrei, per un momento, tentare di convincerlo del contrario: soprattutto perché egli è lo studioso più versato in « uno dei punti focali della ricerca storica del Gentile », quella relativa all'Umanesimo e al Rinascimento. Ora, i pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento Gentile ha studiato come « fratelli maggiori nella grande famiglia della filosofia italiana ». E che cosa gli hanno detto questi « fratelli », visti come quelli in cui si è incarnato, di volta in volta, il « processo dello spirito »? Gli hanno detto che lo spirito « lavora ». A che cosa « lavori » lo leggo nella *Teoria*: « E a questa realizzazione (del destino dell'« uomo moderno ») chi non sa che lo spirito lavora, per instaurare la pienezza della libertà, il regno dello spirito o quel *regnum hominis* in cui consiste tutta la umana civiltà...? » (*Teoria*, VI ed., Firenze, 1944, pp. 239-240). Nell'elaborare questo concetto del « lavoro dello spirito », Gentile, oltre e prima che di Bacone, si ricorda di Giannozzo Manetti, di Giordano Bruno, di Tommaso Campanella: « Questo il carattere che distingue la prima forma del concetto del *regnum hominis*, tutta propria del nostro Rinascimento, dalla forma in cui lo stesso concetto riapparirà e si farà valere per opera di Bacone. Giacché pel filosofo inglese questa signoria dell'uomo è conquistata per mezzo del sapere scientifico che conferisce all'uomo il dominio delle forze naturali; laddove pel Campanella, come pel Manetti, questa posizione privilegiata è ancora un regno per grazia di Dio, il quale conferisce all'uomo immediatamente così l'uso delle forze naturali come quello delle soprannaturali » (*Il pensiero italiano del Rinascimento*, III ed., Firenze, 1955, p. 112). Questo concetto, suggerito a Gentile dai grandi pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento, questo concetto del « lavoro dello spirito », distintivo divino della sua « dignità », onde nasce la civiltà moderna e contemporanea, è centralissimo nell'attualismo, che di esso si nutre e teoreticamente vive: e, per questo, altrove (*Attualismo e nuovo umanesimo*, in « Giorn. crit. della fil. it. », I, 1968, pp. 34-82), mi è stato possibile presentare l'attualismo come la filosofia più coerente della scienza moderna e contemporanea attesa alla trasformazione, in senso marxiano, del mondo naturale ed umano. L'atto puro è, appunto, « lavoro dello spirito », praxis; e Gentile l'ha scoperto proprio istituendo un « indistruttibile nesso di filosofia e storia della filosofia ». Gli *storici storici* della filosofia non l'hanno scoperto, l'hanno trovato già bell'e fatto: lo strumentalizzano, peraltro, senza capirne troppo: non possono capirlo, finché si limitano a fare una storia della filosofia senza una « logica » propria, che è poi la logica di tutto il pensiero occidentale (ah, la spaventiana « circolarità del pensiero italiano » passata nello spirito della storiografia attualistica!). La storia di questa logica è, sempre, in ogni momento, questa *Storia* gentiliana. Perché può esserlo? Il Garin chiama in causa, dopo aver fatto l'elogio del *Gino Capponi* come l'esempio più bello di una storia della cultura, il citato *ricordo* gentiliano di d'Ancona ora raccolto in *Memorie italiane*; ed osserva: « D'Ancona così rievocato significava la Normale di Pisa di fronte all'Istituto di Firenze, così come, nello sfondo, alla Firenze piagnona e neopiagnona si contrapponeva la tradizione napoletana hegeliana e neohegeliana: da un lato, Lambruschini e Tommaseo; dall'altro, Spaventa e De Sanctis. Del resto ai tempi delle prime battaglie de

'La Critica' il paragone fra Napoli e Firenze come contrasto fra due tipi di tradizione culturale non era stato infrequente, e rimane come sotteso a non poche pagine gentiliane» (I, p. 689). Alla tradizione culturale fiorentina Gentile dedica il *Gino Capponi*; ed avverte, da ultimo, che essa «ebbe la sua parte importantissima nella formazione dello spirito nazionale della nuova Italia», ma che essa, tuttavia, «è veramente *esaurita*» (cit. dal Garin, I, p. 690). Gentile, non c'è dubbio, è figlio della «tradizione culturale» napoletana: degli Spaventa, dei De Sanctis, dei Labriola; ed è in questa tradizione che si spiega la storiografia gentiliana, impegnata a fare la storia del «lavoro dello spirito» italiano. Solo polemicamente, il Gramsci, ricordando il contrasto culturale tra Toscana e Mezzogiorno d'Italia descritto dal Soffici nel *Giornale di bordo*, poteva sostenere «come la tradizione meridionale abbia col De Sanctis raggiunto un grado di sviluppo teorico-pratico di fronte al quale l'atteggiamento del Croce rappresenta un arretramento senza che l'atteggiamento del Gentile, che tuttavia più del Croce si è impegnato nell'azione pratica, possa giudicarsi una continuazione dell'attività desanctisiana per altre ragioni» (*Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino, 1955, p. 292). In realtà, l'atteggiamento del Gentile, anche il solo atteggiamento storiografico, è una «continuazione dell'attività desanctisiana»: e lo dimostrano le ampie possibilità, che si hanno, di ricordare, spesso, attraverso questa *Storia*, proprio la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis. Anche questa ha avuto i critici più feroci negli *storici storici* della letteratura italiana; ma perché, se non per il fatto che essi ne perdevano di vista la linea unitaria e la visione d'insieme? Resta da vedere se queste non siano, poi, il demone di quella che ancora il Gramsci definiva la «cultura speculativa dei napoletani»: non tanto «speculativa», del resto, se può andare orgogliosa di tutto uno «sviluppo pratico» in cui si inserisce la riflessione, non meno che l'attività storiografica, gentiliana. Si deve essere, alla fine, grati ad Eugenio Garin di aver favorito questa messa a punto su uno dei massimi protagonisti della «cultura meridionale», la cui storiografia filosofica, si vuole sperare, non risulta esemplare unicamente perché la si trova, per intimi impulsi teoretici e per risultati qualitativi raggiunti, «somigliante» a quella auspicata dall'autore de *La filosofia come sapere storico*. Sul quale, in quanto è lo storico della filosofia ed il teorico della storiografia filosofica che maggiormente, per altro verso, ha contribuito a ridimensionare o a debellare le ambizioni storiografiche di certa «scolastica» attualistica, i cui rappresentanti con troppa leggerezza si disimpegnano dalla fatica della ricerca, ammanendo pagine di chiacchiere e di retorica speculativa, conto di fare, al più presto, conveniente discorso.

ANTIMO NEGRI

PSICANALISI E FENOMENOLOGIA NEL SAGGIO SU FREUD DI P. RICOEUR

1. Premessa.

Il saggio di Ricoeur su Freud [1]), tradotto recentemente in italiano da Emilio Renzi [2]), è un'opera affascinante e complessa che, per le prospettive interpretative proposte, rappresenta un importante contributo all'approfondimento critico del pensiero freudiano [3]) e alla riflessione epistemologica e filosofica sulle scienze umane e sulla psicanalisi in particolare. Il saggio però è anche un po' deludente in quanto per nessuno dei temi trattati viene proposta una soluzione veramente fondata teoreticamente, che vada oltre la suggestione, l'ipotesi di lavoro e di ricerca.

Della interpretazione si divide in tre libri: *Problematica*, *Analitica* e *Dialettica*. Nella *Problematica* la psicanalisi viene situata nella cultura contemporanea come impresa demistificatrice radicale. Nell'*Analitica* viene proposta una lettura critica degli scritti di Freud che ne rintracci il senso più profondo e metta in luce le aporie del pensiero freudiano. Nella *Dialettica* l'A. propone una sua costruzione teoretica che deve integrare la psicanalisi in una riflessione di tipo fenomenologico che si apre ai problemi dell'ermeneutica del simbolismo religioso.

Veramente bello è il secondo libro, nel quale l'A. riesce a dare al lettore il senso della straordinaria profondità e drammaticità del pensiero freudiano. La critica demistificatrice di Freud a ogni azione umana, in particolare alle attività più « nobili », l'etica e la religione, viene illuminata in tutta la sua portata da R., che la sente appassionatamente con una sensibilità protestante, nutrita ai temi paolini della polemica contro la legge nell'interpretazione barthiana che ne fa una polemica contro ogni forma di morale e di religione costituita.

Altro tema magistralmente illuminato dall'A., nella lettura di Freud, è quello del desiderio, con quei caratteri che Freud chiama « strani » e che R. ri-

---

[1]) Paul Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965 (da ora verrà citato come: *Op. cit.*, p. ...).

[2]) Paul Ricoeur, *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967 (da ora verrà citato come: *Trad. cit.*, p. ...).

[3]) Giovanni Jervis (*Note su alcuni libri di psicanalisi*, « Quaderni piacentini », 28, settembre 1966, pp. 98-108) e Jacques Chazaud (recensione dell'opera di R. in « Revue Française de Psychanalyse », XXXI, 3, maggio-giugno 1967, pp. 499-503) considerano l'analisi del pensiero freudiano condotta da R. importante per gli stessi psicanalisti, per un approfondimento critico dei concetti teorici fondamentali della psicanalisi. Anche Fabio Ricardi (*Una interpretazione di Freud*, « Psicoterapia e Scienze umane », II, 5, gennaio-marzo 1968, pp. 8-13) dà una valutazione positiva del saggio di R. Non ho potuto tener conto del libro di Francesca Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione*, Il Mulino, 1969, perchè quando questo è uscito il mio articolo era già in bozze.

assume nel concetto di arcaicità: l'immodificabilità, la perennità, la nostalgia della situazione originaria. Nella discussione delle aporie del sistema freudiano e dell'incessante ricerca e problematizzazione che ha caratterizzato il pensiero freudiano dietro la rigidezza delle formulazioni, emerge quanto profondamente e radicalmente Freud si sia interrogato su che cosa l'uomo desidera e come la conoscenza della contraddittorietà e insoddisfacibilità del desiderio umano si sostanzi in lui in coscienza di un universale destino doloroso e drammatico.

R. è profondamente convinto dell'importanza centrale della psicanalisi per la conoscenza che l'uomo ha di se stesso; egli considera Freud un insigne rappresentante di una tradizione di pensiero che passa per Spinoza, Marx e Nietzsche, che al di là delle grandi differenze di esito dottrinale ha tematizzato la schiavitù dell'uomo, la manifestazione di questa schiavitù in una falsa coscienza di sé e del mondo, e la possibilità di passare alla libertà attraverso la conoscenza. L'A. anzi è convinto che Freud è il rappresentante privilegiato di questa tradizione e per questo assegna alla teoria psicanalitica un ruolo fondamentale nella sua propria costruzione teoretica: la teoria psicanalitica, con la sua radicalità demistificatrice di ogni illusione morale e conoscitiva dell'uomo, è la via obbligata attraverso cui deve passare la riflessione filosofica per impostare correttamente i problemi umani; solo se con Freud si è realizzato interamente il peso della tendenza regressiva e arcaizzante dell'uomo è possibile porre il problema di un modo autentico di vivere l'esperienza umana ai suoi diversi livelli: economico, politico, culturale e religioso.

Molti e vasti sono i problemi affrontati nella parte teoretica del saggio, la *Dialettica*. Essa si apre con una lunga discussione epistemologica che, malgrado offra una soluzione insoddisfacente dello statuto scientifico della psicanalisi, rappresenta un contributo importante su questo tema, per avere l'A. discusso le principali interpretazioni dimostrando una conoscenza eccezionale del pensiero freudiano e una preparazione filosofica ed epistemologica altrettanto notevoli. La tesi di R. che la psicanalisi non è una scienza di fatto ma una scienza ermeneutica rappresenta uno stimolo ad approfondire le ricerche, di cui gli studiosi di tutte le tendenze non possono non tener conto.

Suggestivo infine è il modo come R. tenta di integrare la psicanalisi a un'esperienza religiosa autentica, intesa come meditazione dei miti e dei simboli religiosi, che introducono e fanno partecipare l'uomo al sacro. L'A. pone il problema del senso dell'attività mitico-poetica umana e cerca di mostrare come il simbolismo religioso, utilizzando immagini che nascono dal fondo pulsionale, esplori le « significazioni fondamentali del destino umano »[1]). Per il suo fondo regressivo e arcaizzante il simbolismo religioso cadrebbe sotto l'analisi freudiana, mentre non vi cadrebbero i significati che esso veicola. A causa di questa ambivalenza del simbolismo da cui nasce, la fede religiosa tenderebbe costantemente a mutarsi in idolatria: la critica contro l'idolatria sarebbe un momento permanente della fede, non solo nella forma della demitizzazione, oggi largamente praticata in ambiente protestante, ma anche nella più drastica forma della demistificazione. R. dunque afferma che la psicanalisi può offrire al credente lo strumento più efficace per purificare la sua fede, una fede, quella dell'A., in un Dio misterioso che si avvicina all'uomo nella cifra del mito e del simbolo.

Come ho già detto all'inizio, tanta ricchezza di temi e di motivi non impediscono però al lettore di provare una certa insoddisfazione di fronte alle

---

[1]) *Trad. cit.*, p. 580.

soluzioni proposte da R., che appaiono inadeguate rispetto al grado di profondità a cui l'A. stesso ha portato i problemi suscitati dalla psicanalisi [1]). Le perplessità riguardano il senso stesso del libro, che vuol essere un saggio su Freud « come monumento della nostra cultura », ma che, per il carattere anche teoretico del lavoro di R., in parte si trasforma in difesa surrettizia delle tesi freudiane ortodosse contro le altre correnti psicanalitiche.

Il rapporto filosofia-scienza non sembra adeguatamente approfondito e risolto: l'integrazione della psicanalisi nella riflessione filosofica mostra uno scarto tra una filosofia fondata sul metodo trascendentale e una disciplina scientifica nata a poco a poco dall'esperienza clinica e terapeutica e imbevuta di filosofia positivista. Malgrado l'A. si sforzi, con una discussione epistemologica rigorosa e approfondita, di individuare esattamente le caratteristiche della psicanalisi per non integrare alla riflessione una psicanalisi preventivamente addomesticata, egli non riesce a evitare che la psicanalisi, all'atto dell'integrazione, tenda a essere considerata alla stregua di un contributo filosofico di pensiero.

Infine le proposte teoreticamente più originali di R., come quella di una dialettica progressiva in cui inserire il momento regressivo della psicanalisi o quella della integrazione della critica demistificatrice della psicanalisi in una fede religiosa autentica, vengono lasciate allo stato di suggestione, senza uno sforzo effettivo di fondazione.

2. La Problematica.

Il motivo più profondo che ha spinto R., dopo le analisi di fenomenologia religiosa di *La symbolique du mal* [2]), ad affrontare lo studio di Freud è stato il bisogno di verificare la consistenza e la portata delle critiche riduttrici della psicanalisi alla religione. Nella prospettiva linguistica dell'A. [3]), la fenomenologia della religione e la psicanalisi appartengono al medesimo campo, quello delle discipline che si propongono l'intelligenza dei segni linguistici a senso duplice o molteplice, al campo ermeneutico, nel quale però occupano una posizione contrapposta. Alla fenomenologia della religione, infatti, che riconosce l'autenticità del sacro e si propone, attraverso l'interpretazione dei simboli [4]),

---

[1]) Alphonse De Waelhens dedica al saggio di R. una recensione abbastanza critica e limitativa (*La force du langage et le langage de la force*, « Revue philosophique de Louvain », novembre 1965, pp. 591-612), in cui i rilievi più generali sono che un saggio sul solo Freud non è sufficiente a giudicare dell'intero pensiero psicanalitico e che l'A. ha concesso troppo allo scientismo e al positivismo freudiano pretendendo che la filosofia accetti tutto Freud, mentre è necessario, pur accettando il metodo analitico, ripudiare tutta la psicologia generale freudiana. Una vera e propria stroncatura è il lungo e velenoso articolo di Michel Tort (*De l'Interprétation, ou la Machine herméneutique*, « Temps Modernes », XXI, luglio 1965-giugno 1966, pp. 1461-1493 e 1629-1652), in cui la lettura dei testi freudiani di R. viene giudicata superficiale e aproblematica, e l'interpretazione teoretica del freudismo un tradimento spiritualistico e grottesco dello spirito innovatore della psicanalisi. Il saggio di Tort non coglie minimamente il valore dell'opera di R. e scredita il suo autore palesandosi un'espressione della più bassa piccineria di scuola.

[2]) Paul Ricoeur, *Finitude et Culpabilité:* 1. *L'Homme faillible;* 2. *La symbolique du mal*, Paris 1960.

[3]) « Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles » (*Op. cit.*, p. 13).

[4]) L'A. propone per « simbolo » una definizione mediana tra quella ampia del Cassirer e quella tradizionale più ristretta che si fonda sull'analogia; per « interpretazione » una de-

di parteciparvi, l'A. contrappone la psicanalisi di Freud, il quale, con Marx e Nietzsche, viene chiamato maestro dell'ermeneutica del sospetto [1]).

Il contrasto tra i due indirizzi ermeneutici contrapposti costituisce per R. il tema fondamentale della cultura contemporanea: l'A. vede nell'attenzione al linguaggio e nella tensione fra l'ermeneutica restauratrice del sacro e quella riduttrice il segno di una straordinaria possibilità offerta all'uomo di oggi: purificare il linguaggio, far morire gli idoli per ascoltare i simboli [2]). La realizzazione di questa possibilità, che richiederebbe una filosofia del linguaggio capace di spiegare tutte le funzioni del significare umano, è agli occhi di R. ancora lontana; egli non ha l'ambizione di riuscirvi e si propone soltanto di portare un contributo chiarificatore. In ogni caso egli è convinto che ogni passo in questa direzione, per essere rigoroso, si deve fondare su una filosofia della riflessione, le cui linee egli traccia schematicamente a partire da Cartesio [3]).

Qual'è il rapporto fra riflessione ed ermeneutica? L'A. afferma che la riflessione, non essendo dotata di intuizione intellettuale o di evidenza immediata sull'*ego* del *cogito*, non può restare chiusa in se stessa, astratta, deve mutarsi in riflessione concreta, farsi ermeneutica, deve interpretare le espressioni, le opere e i monumenti del *cogito* [4]), i quali costituiscono manifestazioni dal significato dubbio e revocabile dello sforzo e del desiderio di esistere che si esprime nella autoposizione del *cogito*.

---

finizione mediana tra quella ampia di Aristotele e quella più ristretta che viene dall'esegesi biblica: « Selon nous le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles » (*Op. cit.*, p. 18).

[1]) « Je n'ai pas l'intention, ni d'ailleurs le moyen, de tenter une énumération complète des styles herméneutiques. Il m'a paru plus éclairant de partir de l'opposition la plus extrême, de celle qui crée la plus grande tension à l'origine de notre recherche. D'un côté, l'herméneutique est conçue comme la manifestation et la restauration d'un sens qui m'est adressé à la façon d'un message, d'une proclamation ou, comme on dit quelquefois, d'un kérygme; de l'autre, elle est conçue comme une démystification, comme une réduction d'illusions. C'est de ce côté de la lutte que se range la psychanalyse, du moins en première lecture » (*Op. cit.*, pp. 35-36).

[2]) *Op. cit.*, p. 36.

[3]) « J'admets ici que la position du soi est la première vérité pour le philosophe placé au coeur de cette vaste tradition de la philosophie moderne qui part de Descartes, se développe avec Kant, Fichte et le courant réflexif de la philosophie européenne. Pour cette tradition, que nous considérerons comme un tout avant d'en opposer les principaux représentants, la position du soi est une vérité qui se pose soi-même; elle ne peut être ni vérifiée, ni déduite; c'est à la fois la position d'un être et d'un acte; la position d'une existence et d'une opération de pensée: *Je suis, je pense*; exister, pour moi, c'est penser; j'existe en tant que je pense; puisque cette vérité ne peut être vérifiée comme un fait, ni déduite comme une conclusion, elle doit se poser dans la réflexion; son autoposition est réflexion; Fichte appelait cette première vérité: le jugement thétique. Tel est notre point de départ philosophique » (*Op. cit.*, pp. 50-51).

[4]) « Mais cette première référence de la réflexion à la position du soi, comme existant et pensant, ne suffit pas à caractériser la réflexion. En particulier, nous ne comprenons pas encore pourquoi la réflexion requiert un travail de déchiffrage, une exégèse et une science de l'exégèse ou herméneutique, et encore moins pourquoi ce déchiffrage doit être soit une psychanalyse, soit une phénoménologie du Sacré. Ce point ne peut être entendu aussi longtemps que la réflexion apparaît comme un retour à la prétendue évidence de la conscience immédiate; il nous faut introduire un second trait de la réflexion qui s'énonce ainsi: réflexion n'est pas intuition, ou, en termes positifs: la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses oeuvres et finalement de ses actes » (*Op. cit.*, p. 51).

Ma, come si è detto, più ermeneutiche contrapposte pretendono di interpretare correttamente i segni dell'uomo: di conseguenza il problema della fondazione riflessiva dell'ermeneutica è indissolubilmente collegato con il problema della contrapposizione fra le ermeneutiche.

I problemi teoretici più generali posti nella *Problematica* sono dunque quello del rapporto fra le ermeneutiche contrapposte e quello dell'integrazione di queste ermeneutiche nella riflessione. Malgrado la suggestività di questa impostazione, l'A. non si nasconde le difficoltà che nascono dal voler integrare metodi di pensiero generalmente considerati irriducibili. La *Problematica* si chiude perciò con degli interrogativi, dei quali il primo riguarda il confronto tra l'ermeneutica demistificatrice e l'ermeneutica restauratrice del sacro e l'ipotesi di poter considerare i due tipi di ermeneutica non come un'alternativa assoluta che imponga un'opzione radicale, ma come due metodi che approfonditi risultino integrabili in un'unica impresa di purificazione dagli idoli per conquistare una fede autentica. Dal momento che questa ipotesi interpretativa di R. va contro l'intenzione dei più qualificati rappresentanti di ciò che egli chiama l'ermeneutica demistificatrice, cioè di Marx Nietzsche e Freud, i quali sono stati fieramente antireligiosi, il tentativo di R. va analizzato con grande attenzione per vedere se non cada nell'eclettismo (pericolo da cui l'A. afferma più volte di volersi guardare), se cioè da un lato sia stato capace di valutare appieno la portata delle critiche che le ermeneutiche demistificatrici fanno alla religione, dall'altro non abbia concesso troppo a quelle dottrine.

Il secondo interrogativo riguarda la possibilità di integrare i due tipi di ermeneutica nella riflessione. L'A. nota che la psicanalisi e la fenomenologia della religione, malgrado la loro opposizione, hanno qualcosa in comune che le oppone ancor più radicalmente alla filosofia della riflessione. Ambedue infatti decentrano l'origine del senso verso un altro fuoco rispetto al soggetto, alla « coscienza », l'una in processi di carattere inconscio, l'altra verso la trascendenza. Questo spossessamento della coscienza, si chiede l'A. alla fine della *Problematica*, non è metodologicamente inconciliabile con una filosofia che cerca la fondazione nell'autoposizione del *cogito* [1]) ?

Ho esposto brevemente i temi fondamentali della *Problematica*; restano da fare alcune osservazioni. In primo luogo, perché l'A. ha limitato la sua analisi alla sola ermeneutica psicanalitica pur avendo impostato il problema dell'ermeneutica demistificatrice in generale ? R. giustifica la cosa affermando: « Infatti, inizialmente Freud mi è apparso come *un* rappresentante dell'ermeneutica riduttrice e demistificante a fianco di Marx e di Nietzsche... alla fine, sarà il testimone privilegiato della battaglia totale.... Vedremo il problema di Nietzsche e quello di Marx crescere progressivamente nel cuore del problema freudiano, come problema del linguaggio, dell'etica e della cultura » [2]). Si può avanzare qualche perplessità sulla correttezza di considerare la problematica marxiana implicata in quella freudiana e vedervi un'altra manifestazione della tendenza dell'A. a mettere insieme troppo facilmente metodi di pensiero diversi. Se infatti la critica della falsa coscienza e il tema del correlativo ampliamento della coscienza sono importanti in Marx e consentono un accostamento suggestivo a Freud, mi pare si forzino le cose riducendo Marx e il marxismo a questo aspetto.

È, inoltre, necessario chiedersi se uno studio sul solo Freud, escludendo le altre scuole psicanalitiche, è appropriato a rispondere adeguatamente ai

---

[1]) *Op. cit.*, pp. 61-62.
[2]) *Trad. cit.*, pp. 77-78 (*Op. cit.*, pp. 67-68).

problemi posti nella *Problematica* [1]). Nella prima pagina del libro R. dichiara: « Innanzitutto questo libro verte su Freud e non sulla psicanalisi, e ciò significa che non vi si troveranno due cose: l'esperienza dell'analisi stessa e la considerazione delle scuole post-freudiane » [2]). Ma l'A., affermando l'esigenza di integrare l'ermeneutica demistificatrice ad un'altra ermeneutica e nella riflessione, non si propone soltanto uno studio storico del pensiero freudiano, ma un fine teoretico, l'integrazione di un certo metodo interpretativo del fatto umano in una costruzione filosofica. Ora, è lecito, per un'impresa di questo genere, prendere in considerazione il solo Freud, escludendo tutti gli indirizzi post-freudiani? Evidentemente no, perché questo procedimento si trasforma surrettiziamente in un giudizio di verità per il freudismo ortodosso contro tutte le altre scuole, giudizio arbitrario in mancanza della pratica analitica e della discussione delle altre teorie.

3. L'Analitica.

Il secondo libro, l'*Analitica*, sta un po' a sé: è una lettura critica di Freud che « il lettore può dunque considerare... come un'opera separata e autosufficiente » [3]). Ho già detto che a me è sembrata un'analisi di straordinario valore che riesce costantemente a dare il senso della grandezza di Freud, della sua capacità di scavare fino in fondo nei problemi umani, e al tempo stesso puntualizza le difficoltà del sistema freudiano. Una analisi critica di questa lettura freudiana e dei giudizi dei recensori richiederebbe una conoscenza specialistica dei testi di Freud che mi manca. Posso indicare le linee fondamentali dell'interpretazione che R. dà di Freud, linee che è interessante ricordare perché preparano l'utilizzazione teoretica che l'A. fa del pensiero freudiano nel terzo libro, la *Dialettica*.

L'*Analitica* è innanzitutto comandata da un sentimento di ammirazione per la grandezza di Freud e dalla convinzione che egli ha fatto scoperte fondamentali sull'uomo, dalle quali la riflessione filosofica non può prescindere.

R., inoltre, è interessato a definire esattamente la natura del discorso freudiano per saggiarne la consistenza logica e per verificare se esso rientra nella prospettiva ermeneutica tracciata nella *Problematica*. L'A. trova una difficoltà fondamentale nell'epistemologia psicanalitica: all'interpretazione del sogno e del sintomo nevrotico che dietro il senso patente cerca un senso latente, all'ermeneutica, si aggiunge in Freud la spiegazione che cerca la causa della distorsione del senso in un conflitto di forze, l'economica [4]).

---

[1]) A. De Waelhens nota, a questo proposito, che sicuramente questo saggio non è l'ultima parola di R. sul tema psicanalitico perché « il est impossible qu'une discussion sur le sens ultime de la pensée psychanalytique, ce que le livre est en fait, veuille se limiter à une exégèse, si fouillée soit-elle, de l'oeuvre freudienne, ce à quoi Ricoeur entend se borner » (*La force* cit., p. 591).

[2]) *Trad. cit.*, p. 9. Il passo, nel testo francese, continua così: « En ce qui concerne le premier point, c'est sans doute une gageure d'écrire sur Freud sans être ni analyste ni analysé et de traiter son oeuvre comme un monument de notre culture, comme un texte dans lequel celle-ci s'exprime et se comprend; le lecteur jugera si cette gageure est un pari perdu. Quant à la littérature post-freudienne, je l'ai délibérément écartée, soit parce qu'elle résulte des corrections apportées au freudisme par l'expérience analytique que je n'ai pas, soit parce qu'elle introduit des conceptions théoriques nouvelles dont la discussion m' aurait éloigné du débat sévère avec le seul fondateur de la psychanalyse » (*Op. cit.*, p. 7).

[3]) *Trad. cit.*, p. 11.

[4]) La distinzione fra interpretazione e spiegazione viene considerata estranea ai testi freudiani da M. Tort che non accetta, in sede teorica generale, la distinzione di origine dil-

Nella discussione di questa difficoltà, lungi dal respingere il punto di vista economico come un modello naturalistico inadatto alla realtà psichica, come tendono a fare molti fenomenologi che si sono interessati di psicanalisi, R. rivendica il carattere misto del discorso psicanalitico trovandone la ragione nella incapacità dell'uomo a conquistare la libertà: il discorso della forza, accanto al discorso del senso, è necessario, a sua opinione, perché l'uomo è incapace di liberarsi totalmente dalla forza oscura che lo pone in essere, il desiderio [1]).

Un altro motivo centrale della lettura freudiana di R. è l'attenzione alle difficoltà del sistema freudiano per rintuzzare le più radicali pretese riduttrici della psicanalisi e preparare il terreno alla integrazione di questa con una ermeneutica di tipo fenomenologico. Una difficoltà fondamentale, individuata dall'A., è che i drammi tematizzati dalla psicanalisi sono tutti intersoggettivi, dal dramma della relazione parentale a quello della relazione terapeutica stessa, mentre la teoria freudiana, almeno nella sua prima formulazione, tenta di trascriverli in rapporti di sistemi (punto di vista topico: sistemi inconscio, preconscio e conscio) e scontri di forze (punto di vista economico) all'interno di uno psichismo isolato [2]). R. mostra come tutto lo sviluppo del pensiero freudiano è travagliato da questa tensione e come l'applicazione della psicanalisi alla cultura costringa ad un approfondimento e a una revisione continui che portano alla cosiddetta seconda topica (Es, Io, Superio), che, nell'interpretazione dell'A., introduce una specie di pluralità di persone o ruoli all'interno della psiche e rappresenta così il tentativo di trascrivere in termini endopsichici la situazione di una lidibo, definita solipsisticamente, che l'analisi della cultura pone in situazione intersoggettiva confrontandola in particolare con la sua grande antagonista, l'autorità [3]).

---

theyana tra scienze dello spirito o comprensive e scienze della natura o esplicative. Il rifiuto del concetto di causa per le scienze comprensive è per lui un'aberrazione metodologica. Nel pensiero freudiano l'interpretazione, come lettura di un testo dotato di senso, non può essere, a sua opinione, assolutamente separata dal ritrovamento dei meccanismi e processi che la fondano (*De l'Interprétation*, cit., pp. 1474 e ss.).

[1]) «...tour à tour la psychanalyse nous apparaîtra comme une explication des phénomènes psychiques par des conflits de forces, donc comme une énergétique — et comme une exégèse du sens apparent par un sens latent, donc comme une herméneutique. L'unité de ces deux manières de comprendre sera l'enjeu de cette première partie; d'une part, l'incorporation du point de vue économique à une théorie du sens nous paraîtra seule capable de constituer la psychanalyse en 'interprétation'; le point de vue économique, d'autre part, nous paraîtra irréductible à tout autre en raison de ce que nous appellerons le caractère indépassable du désir» (*Op. cit.*, p. 70). A. De Waelhens ritiene che il tentativo di R. di armonizzare nel freudismo la quantità con il senso è di dubbia fecondità, mentre sarebbe stato meglio vedere nel discorso quantitativo un limite positivista del sistema freudiano (*La force* cit., pp. 596 e ss.).

[2]) «... Pour le dire brutalement, la systématique freudienne est solipsiste, alors que les situations et les relations dont parle l'analyse et qui parlent dans l'analyse sont intersubjectives» (*Op. cit.*, p. 69).

[3]) «Le point critique essentiel, c'est le passage à la seconde topique: moi, ça, surmoi. Ce passage présente des difficultés particulières; car cette nouvelle triade n'abolit pas la première; on ne peut pas dire non plus qu'elle s'y ajoute, du moins dans le même cadre conceptuel. La considération des *rôles* ou des institutions qui la distingue de la première topique ne dérive pas, par simple correction, de la théorie des trois *systèmes* (inconscient, préconscient et conscient)... la seconde topique est autre chose qu'un remaniement de la première, puisqu'elle procède d'une confrontation de la libido avec la grandeur non libidinale qui se manifeste comme culture... la seconde topique est une économique d'un nouveau genre: la libido y est en proie à autre chose qu'elle-même, à une *demande* en renon-

Ma, a opinione dell'A., l'introduzione della seconda topica non risolve le difficoltà: le grandezze culturali, e in particolare l'autorità, non si lasciano ricondurre geneticamente a una modificazione del fondo pulsionale; il Superio, l'istanza che deve risolvere questi problemi, non risulta fondato adeguatamente [1]). Freud è costretto ad una riforma ancor più radicale della sua dottrina, a rivedere la teoria delle pulsioni introducendo la pulsione di morte. In tal modo Freud riesce a rendere coerente l'interpretazione della cultura, dando a questa la funzione di reprimere in ognuno la pulsione di morte e di mettere quindi gli uomini al servizio della vita, di Eros contro Thanatos. Ma, con questo ultimo sviluppo, la psicanalisi si trasforma in una specie di filosofia mitologica di stile romantico [2]).

Nell'analisi freudiana della cultura R. individua anche un altro ordine di difficoltà collegato con le precedenti: se lo schema interpretativo freudiano delle opere di cultura, l'analogia con il sogno e con il sintomo nevrotico in quanto soddisfazioni mascherate del desiderio, si rivela fecondo perché illumina il fondo infantile e libidico dell'arte, della morale e della religione, l'A. lo ritiene però incapace di spiegare la specificità di queste attività. La discussione, al livello tecnico, si concentra intorno al concetto di sublimazione che, secondo R., resta in tutta l'opera freudiana un concetto vuoto, un concetto cioè che non offre una spiegazione ma indica piuttosto un'esigenza, un problema irrisolto.

4. La Dialettica: la discussione epistemologica.

Il III libro del saggio di R., la *Dialettica*, si propone di risolvere i problemi impostati nella *Problematica*, si propone cioè di mostrare come l'antitesi tra le ermeneutiche possa farsi dialettica: ciascuna delle posizioni, radicalizzata, passa nell'altra e, simultaneamente, per mezzo di questa dialettica, la riflessione si fa concreta. Ma, nota l'A., la grande filosofia del linguaggio e dell'immaginazione che ci dia il principio di composizione non la possediamo: per

---

cement qui crée une nouvelle situation économique; c'est pourquoi elle met en jeu, non plus une suite de systèmes pour une libido solipsiste, mais des rôles — personnel, impersonnel, suprapersonnel — qui sont ceux d'une libido en situation de culture » (*Op. cit.*, pp. 159-160).

[1]) Alla fine dell'analisi del Superio R. dice: « Avons-nous atteint le but? Avons-nous réellement fait apparaître l'autorité ' extérieure ' comme une différence ' intérieure '? Dans *Le Moi et le Ça*, les derniers chapitres (chap. IV et V) ne laissent aucun doute sur l'insuffisance des résultats acquis. L'identification ne peut porter à elle seule la charge de l'économique du surmoi. Il faut non seulement renforcer la *différence* advenue dans le ça par une *opposition* ou ' formation de réaction ', mais introduire un facteur de *négativité*, emprunté a une autre source pulsionnelle, dont nous n'avons pas du tout parlé jusqu'à présent et que Freud désigne du nom de ' pulsion de mort '. Dès lors il faut avouer qu'une économique du surmoi requiert, non seulement une révision de la première topique et un nouveau genre de différenciation de la libido, mais une révision de la théorie des pulsions, au niveau même de ses fondements » (*Op. cit.*, p. 224).

[2]) « On n'a pourtant pas encore rendu pleine justice à l'interprétation de la culture en la liant à la seconde topique; seule une refonte beaucoup plus radicale de la théorie même des pulsions permettra de passer d'une vue fragmentaire, latérale et simplement analogique des phénomènes de culture, à une vision elle-même systématique de la culture. C'est en effet avec la pulsion de mort et la réinterprétation de la libido comme Éros, face à la mort, que le problème de la culture sera élaboré, comme problème unitaire. Ce n'est pas dans *Le Moi et le Ça* qu'il faudra dès lors chercher l'interprétation dernière, mais dans *Au-delà du Principe de Plaisir*. Entre Éros et la Mort, la culture figurera le théâtre le plus vaste de la ' lutte des géants ' » (*Op. cit.*, p. 160).

capire che il simbolo porta in sé, nella sua struttura semantica sovradeterminata, la possibilità di interpretazioni antitetiche è necessario raggiungere il livello di pensiero al quale questa sintesi può essere compresa. È per questo che il III libro è costruito come una progressione di punti di vista gerarchizzati [1]).

Il primo punto di vista è quello epistemologico, la cui funzione all'interno della costruzione di R. è assai complessa. La discussione, condotta nel I capitolo della *Dialettica*, si articola in due episodi, secondo le due tendenze più importanti oggi nel mondo, l'una prevalente nei paesi anglosassoni che cerca di far rientrare la psicanalisi nella psicologia generale, l'altra diffusa soprattutto nell'Europa continentale che dà un'interpretazione fenomenologica della psicanalisi. Il confronto con la psicologia generale e, più precisamente, con il comportamentismo, si chiude con l'affermazione che la psicanalisi non può seguire i metodi della psicologia comportamentista perché non è una scienza di fatto. È piuttosto, dice R., una scienza vicina alle scienze storiche, una scienza della ' comprensione '. Questa prima caratterizzazione prepara il confronto con la fenomenologia, il quale non è sullo stesso piano del confronto con la psicologia generale, ma in progressione rispetto ad esso, in quanto con questo secondo episodio ci si avvicina di più alla natura della psicanalisi [2]). Il modo come è istituito il confronto con la fenomenologia stupisce a prima vista il lettore, perché l'A. non si chiede tanto se la fenomenologia può giustificare la psicanalisi come scienza, quanto se la fenomenologia riesce, con la sua metodologia riflessiva, a ricostruire da sé i concetti fondamentali della psicanalisi. Questo confronto e la risposta di R. che la fenomenologia non è la psicanalisi possono essere compresi riflettendo al fatto che l'A. esclude che la psicanalisi sia una scienza di fatto. In ogni caso, il senso preciso di queste affermazioni risulterà chiaro più avanti.

Base della discussione epistemologica sono le conclusioni della lunga analisi condotta nell'*Analitica* sulla natura del discorso freudiano, dove l'A. aveva stabilito che il discorso freudiano è un discorso misto, unendo esso indissolubilmente un'ermeneutica con un'energetica.

a) *Psicanalisi e psicologia generale.*

Il confronto con la psicologia generale, movendo dalle critiche di alcuni logici ed epistemologi [3]) tendenti a mostrare che la psicanalisi non soddisfa alle più elementari esigenze di una teoria scientifica, esamina i tentativi di

---

[1]) *Op. cit.*, p. 333.

[2]) « Les deux phases de la comparaison comportent elles-mêmes une progression déterminée. La différence entre psychanalyse et psychologie scientifique... doit d'abord être bien comprise pour que puisse être utilement introduit le second épisode. Cette première confrontation vise surtout à dissiper un malentendu; il s'agit en fait de résister à la tentation de fondre la psychanalyse dans une psychologie générale du style behavioriste; cette fusion ne saurait être, à nos yeux, qu'une confusion qu'il s'agit de refuser. La deuxième confrontation a un tout autre sens et conduit plus loin; elle consiste en une approximation graduelle, par le moyen de la méthode phénoménologique, de ce qui est vraiment propre à la psychanalyse; la phénoménologie échoue à son tour à tirer de soi l'équivalent de l'expérience analytique; mais cet échec n'a pas le sens d'un malentendu; il fait plutôt apparaître une différence au terme d'une approximation » (*Op. cit.*, p. 337).

[3]) La critica più severa è stata formulata da Ernest Nagel a un *symposium* tenuto a Washington nel 1958 su psicanalisi, metodo scientifico e filosofia. Nella traduzione italiana degli atti l'intervento del Nagel è intitolato *Problemi metodologici della teoria psicoanalitica* (in *Psicoanalisi e metodo scientifico*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 33-47).

riformulazione che si sono avuti soprattutto negli Stati Uniti, ispirati più o meno radicalmente alle teorie operazionaliste e che mirano quindi ad avvicinare o addirittura a identificare la psicanalisi al comportamentismo. Alle critiche dei logici R. risponde che esse sarebbero giustificate se la psicanalisi fosse una scienza di fatto [1]). I tentativi di riformulazione, quindi, partendo dal falso presupposto che la psicanalisi è una scienza di fatto, necessariamente ne tradiscono gli aspetti specifici per poterla apparentare alla psicologia comportamentista [2]).

Nella discussione del problema del linguaggio psicanalitico, R. si rifà ad alcuni articoli di analisti logici del linguaggio apparsi sulla rivista *Analysis* [3]): distinguendo radicalmente la causa dal motivo, l'A. avvicina la psicanalisi alle scienze motivazionali, come la storiografia nella prospettiva della comprensione diltheyana, pur notando che, per il suo carattere misto, il discorso psicanalitico rientra solo parzialmente nel campo dei concetti motivazionali [4]).

Per cogliere pienamente il senso della differenza con le scienze di fatto, occorre, a opinione di R., porsi al livello dell'esperienza analitica: per lo psicanalista non sono direttamente rilevanti né la condotta del paziente né l'ambiente di adattamento, ma il senso che essi hanno per lui, senso che emerge all'interno del campo chiuso della parola nella relazione analitica, afferma l'A. avvicinandosi alle tesi di Lacan [5]).

Notevole è anche la differenza che l'A. nota fra il principio di adattamento della psicologia e il principio di realtà della psicanalisi: da un punto di vista psicologico « il principio della realtà della psicoanalisi si distingue profondamente dagli omologhi concetti di stimoli o di ambiente, perché la realtà di cui essa tratta è fondamentalmente la verità di una storia personale in una situazione concreta. Diversamente che in psicologia, la realtà non è l'ordine degli stimoli, così come li conosce lo sperimentatore; è il senso vero che il paziente deve raggiungere attraverso il dedalo oscuro delle immagini fantastiche; proprio in una conversione del senso del fantastico il reale assume un senso » [6]); da un punto di vista più profondo e sostanziale, la psicanalisi pone il problema dell'accesso al discorso vero « che è cosa ben diversa dall' ' adatta-

---

[1]) *Op. cit.*, p. 364.

[2]) « Si l'on méconnaît l'originalité de la première fondation de ces (sc.: della psicanalisi) concepts par rapport à celle des concepts de la psychologie behavioriste, il n'y a plus moyen, en cours de route, de sauver la psychanalyse comme branche distincte d'une unique psychologie du comportement. Inéluctablement, il faudra donner raison, degré par degré, aux plus radicaux des opérationnalistes et tenir la psychanalyse pour une forme arriérée de théorie observationnelle, et ses hypothèses pour des métaphores du type phlogistique. La différence est initiale ou ne sera jamais: la psychologie est une science d'observation, portant sur les faits de la conduite; la psychanalyse, une science exégétique, portant sur les rapports de sens entre les objets substitués et les objets originaires (et perdus) de la pulsion. C'est dès le début, au niveau même de la notion initiale de fait, et d'inférence à partir des faits, que les deux disciplines divergent » (*Op. cit.*, p. 351).

[3]) La discussione sullo statuto logico della psicanalisi, svoltasi su *Analysis*, è stata quasi integralmente riprodotta in *Philosophy and Analysis*, Blackwell, Oxford, 1954 (cfr.: *op. cit.*, p. 351).

[4]) « L'opposition pure et simple du motif et de la cause ne résout pas le problème épistémologique posé par le discours freudien: celui-ci est réglé par un type d'être hors série, que j'appelle sémantique du désir; c'est un discours mixte qui tombe en dehors de l'alternative motif-cause. Il ressort du moins de la discussion que le discours analytique tombe partiellement dans le champ des concepts motivationnelles; cela suffit pour que la scission entre psychanalyse et sciences d'observation intervienne dès le début » (*Op. cit.*, p. 355).

[5]) *Op. cit.*, pp. 355-364.

[6]) *Trad. cit.*, p. 405 (*op. cit.*, p. 362).

mento ', mediante cui ci si precipita a liquidare lo scandalo della psicoanalisi e a renderla socialmente accettabile. Infatti, sappiamo noi dove può condurre un solo discorso vero, nei confronti dell'ordine stabilito, cioè del discorso idealizzato del disordine stabilito? La questione dell'adattamento è quella che si pone la società esistente sulla base dei suoi ideali reificati, sul fondamento di un rapporto menzognero tra la idealizzata professione delle proprie credenze e la realtà effettiva dei suoi rapporti pratici; questa questione la psicoanalisi è risoluta a metterla fra parentesi »[1]).

Dopo aver affermato che la psicanalisi non è una scienza di fatto R. la avvicina alla « comprensione » storica, alla quale sono ordinate non leggi, come nelle scienze naturali, ma tipi, secondo la proposta di Max Weber. Legittimo quindi porre un problema di validità e verificabilità delle interpretazioni, come chiedono i logici, purché si tenga presente che « la validità delle interpretazioni in psicoanalisi richiama lo stesso genere di questioni che la validità di una interpretazione storica o esegetica »[2]).

Dispiace che queste osservazioni siano state lasciate dall'A. a questo grado di genericità e che neanche nell'*Analitica* egli abbia discusso il problema della validità delle interpretazioni freudiane, dando l'impressione di non essere molto interessato ad esso e di tendere a dare credito a Freud con un atteggiamento abbastanza prossimo a una specie di principio di autorità, l'autorità che deriverebbe a Freud dall'aver guardato nelle più segrete profondità dell'uomo.

Ma non c'è solo un problema di verifica delle interpretazioni, c'è anche un problema di verifica della teoria generale: a questo proposito l'A., opponendosi radicalmente a tutto l'indirizzo americano, esclude che la teoria psicoanalitica entri nel campo della verifica empirica: « prestarsi a una verificazione empirica e rendere possibile una interpretazione storica sono due cose differenti. I concetti dell'analisi devono essere giudicati come condizioni di possibilità dell'esperienza analitica, in quanto questa si svolge nel campo della parola. Non quindi alla teoria dei geni o dei gas la teoria analitica va paragonata, ma a una teoria della motivazione storica. Ciò che la specifica tra altri tipi della motivazione storica, è il fatto che essa limita la propria indagine alla semantica del desiderio. In questo senso, la teoria determina, cioè apre e delimita insieme, il punto di vista psicoanalitico sull'uomo; intendo dire che la teoria psicoanalitica ha per funzione il porre nella regione del desiderio il lavoro dell'interpretazione. In questo senso, essa fonda, e, al tempo stesso limita tutti i concetti stabiliti che appaiono in questo campo. Si può perciò parlare, se si vuole, di ' deduzione ', ma in un senso ' trascendentale ' e non in un senso ' formale ' »[3]). Lo schema proposto da R. è dunque che le singole interpretazioni analitiche sono analoghe alle singole interpretazioni storiche, mentre la funzione della teoria è di rendere possibile l'interpretazione.

Sull'affermazione che la teoria richiede una fondazione trascendentale e non empirica vorrei porre alcuni dubbi. In primo luogo ci si può chiedere se una deduzione trascendentale, in quanto fonda i concetti che rendono possibile l'esperienza analitica, fonda proprio quei concetti espressi da Freud o fonda qualcosa di generico per cui i concetti freudiani possano essere sostituiti da altri concetti (per esempio, di altre correnti psicoanalitiche) che egualmente rendono possibile un'esperienza analitica. In tal modo il problema di

---

[1]) *Trad. cit.*, pp. 406-407 (*op. cit.*, p. 364).
[2]) *Trad. cit.*, p. 408 (*op. cit.*, p. 365).
[3]) *Trad. cit.*, p. 409 (*op. cit.*, p. 366).

una verifica della teoria si ripresenta e sembra rimanere senza risposta, avendo R. escluso la verifica empirica. Si potrebbe però rispondere che quella che viene fondata trascendentalmente è la teoria generalissima, quella scoperta una volta per tutte da Freud, quei principi appunto che rendono possibile in generale l'esperienza analitica. Si tratterebbe in qualche modo di fare qualcosa di analogo all'*Analitica dei Principi* della *Critica della Ragion Pura*, nella quale i principi fondamentali della fisica newtoniana vengono legati alla struttura stessa dell'intelletto. L'A. però sembra sottrarsi al pericolo di una tale ipostatizzazione, dal momento che, alla fine del passo ora citato, afferma: « i concetti della teoria analitica sono le nozioni che bisogna elaborare perché l'esperienza analitica possa essere ordinata e sistematizzata; da parte mia li chiamerò le condizioni di possibilità di una semantica del desiderio. È a questo titolo che essi possono e debbono essere criticati, perfezionati, addirittura rifiutati, ma non in quanto concetti teorici di una scienza di osservazione » [1]). L'A. dunque ritiene che i concetti della teoria analitica possano essere criticati, corretti o rifiutati, ma in un modo diverso che nelle scienze di fatto, in quanto condizioni di possibilità dell'esperienza analitica, con un procedimento che la tradizione filosofica chiama trascendentale. Con queste affermazioni, però, il problema non è risolto, ma soltanto spostato, perché resta da definire qual'è l'esperienza analitica corretta. A questo punto si delinea un circolo, giacché l'esperienza analitica, come dice il passo citato sopra, è definita e determinata dalla teoria analitica.

Messo il problema in questi termini, risulta abbastanza chiaro che il blocco circolare di teoria ed esperienza analitica non può trovare in se stesso la sua fondazione e si capisce di conseguenza il senso del secondo episodio della discussione epistemologica, perché cioè R. si chiede se la fenomenologia da sé, con il suo metodo riflessivo, è in grado di costruire i concetti generali della teoria psicanalitica. Il problema che resta aperto, mi sembra, è se nella concezione di R. le scienze umane, tra le scienze di fatto e la filosofia, abbiano un loro ambito metodologico distinto o se invece non si rischi di identificare la teoria delle scienze umane alla filosofia e in tal modo non si misconosca la sia pur problematica scientificità di una scienza umana come la psicanalisi.

b) *Psicanalisi e fenomenologia.*

Dopo aver escluso che la psicanalisi sia una scienza di fatto e averla avvicinata alla « comprensione » storica, l'A., come abbiamo visto, ritiene che la fondazione dei concetti psicanalitici debba essere trascendentale: a questo fine egli istituisce il confronto con la fenomenologia di Husserl, Merleau-Ponty e De Waelhens, la quale è la filosofia riflessiva che più si è avvicinata all'inconscio psicanalitico [2]).

Ciò che avvicina la fenomenologia alla psicanalisi è in primo luogo la riduzione iniziale che non riguarda soltanto il mondo ma la coscienza stessa, di cui è messo in questione il sapere immediato del mondo e di sé. La fenomenologia inizia dunque con uno spossessamento della coscienza che è vicino a quello della psicanalisi [3]).

« Un secondo passo in direzione dell'inconscio freudiano è rappresentato dall'idea stessa di intenzionalità, idea di volta in volta banale e impenetrabile. L'intenzionalità riguarda la nostra meditazione sull'inconscio per il fatto

---

[1]) *Trad. cit.*, p. 409 (*op. cit.*, p. 366).
[2]) *Op. cit.*, pp. 366-367.
[3]) *Op. cit.*, pp. 367-369.

che la coscienza è innanzitutto visione intenzionale dell'altro, e non presenza a se stessa, possesso di sé »[1]). Più fortemente, nell'ultimo Husserl, l'intenzionalità in atto è sempre più vasta dell'intenzionalità tematica, che non può mai eguagliarla. In questa non-coincidenza e nell' impossibilità di superarla è insita la possibilità di un ulteriore avvicinamento alla psicanalisi: « il ' con-implicato ', il ' con-intenzionato ' non riescono interamente ad accedere alla trasparenza della coscienza, proprio a causa della trama dell'atto della coscienza, cioè dell'insuperabile non sapere di sé dell'intenzionalità fungente »[2]).

Il terzo tema del confronto è il linguaggio: « L'uomo è linguaggio; in questo convincimento, la fenomenologia è d'accordo con von Humboldt e Cassirer; ma il problema fenomenologico del linguaggio ha il suo reale inizio quando il dire è colto sul piano in cui stabilisce un senso, in cui è tale per cui un senso è in modo manifesto, al di fuori di qualsiasi esplicita apofantica, cioè al di qua dell'enunciato o del senso proferito. Il problema suscitato dalla percezione, risalire dalla rappresentazione al piano effettivamente vissuto, si rinnova sul piano del linguaggio, e, con Hegel, è necessario tornare a scoprire che il linguaggio è l'esser qui dello spirito; per la fenomenologia, come per la psicoanalisi, questa ' realtà del linguaggio ' non è altro che il senso effettuato da un comportamento »[3]).

Il quarto tema è l'intersoggettività: la fenomenologia ha approfondito la struttura intersoggettiva della percezione, ma è soprattutto sulla struttura intersoggettiva del desiderio che fenomenologia e psicanalisi si incontrano[4]). Su questo tema Hyppolite e De Waelhens hanno sottolineato la vicinanza di Freud a Hegel: « il passaggio all'autocoscienza attraverso lo sdoppiamento nel desiderio del desiderio, l'educazione del desiderio nella lotta per il riconoscimento, il primo atto di questa lotta in una situazione di diseguaglianza, tutti questi temi hegeliani si presentano più ricchi di analogie con certi temi psicoanalitici di quanto non sia la laboriosa teoria della intersoggettività percettiva di Husserl »[5]). Ma la vicinanza con Husserl è più nascosta ma forse più significativa: secondo la fenomenologia non « possiamo ambire a un compimento della costituzione del senso in un discorso assoluto che ne abolirebbe il carattere di processo in corso »[6]). L'analista e il fenomenologo sanno che il dialogo è senza fine. La fenomenologia e la psicanalisi si incontrano su questo punto perché la cura psicanalitica è costitutivamente intersoggettiva ed è all'interno di essa che affiora la parola del desiderio, la quale d'altronde può affiorare in quanto il desiderio stesso è originariamente domanda, cioè intersoggettivo.

---

[1]) *Trad. cit.*, p. 412 (*op. cit.*, p. 369).

[2]) *Trad. cit.*, p. 412 (*op. cit.*, p. 370).

[3]) *Trad. cit.*, pp. 416-417 (*op. cit.*, p. 374).

[4]) « La constitution intersubjective du désir est la vérité profonde de la théorie freudienne de la libido; jamais Freud, même à l'époque de l'*Esquisse* et du chapitre VII de la *Traumdeutung*, n'a décrit la pulsion hors d'un contexte intersubjectif; il n'y aurait ni refoulement, ni censure, ni accomplissement du désir sur le mode fantastique, si le désir n'était en situation interhumaine; que l'autre et les autres soient d'abord porteurs de l'interdiction, cela est encore une manière de dire que le désir rencontre un autre désir, quoique sous la figure du désir qui se refuse; toute la dialectique des rôles, selon la seconde topique, exprime l'intériorisation d'une relation d'affrontement, constitutive du désir humain; le complexe d'Oedipe signifie fondamentalement que le désir humain est une histoire, que cette histoire passe par le refus et l'humiliation, que le désir s'éduque à la réalité par le déplaisir spécifique que lui inflige un autre désir qui se refuse » (*Op. cit.*, p. 377).

[5]) *Trad. cit.*, p. 421 (*op. cit.*, p. 377).

[6]) *Trad. cit.*, p. 421 (*op. cit.*, p. 378).

Dopo aver esposto i quattro temi che avvicinano la fenomenologia alla psicanalisi, R. dice: « A questo punto della nostra indagine, la differenza tra fenomenologia e psicanalisi sembra dileguarsi; non mirano forse ambedue alla stessa cosa, cioè alla costituzione del soggetto, in quanto essere del desiderio, in un discorso intersoggettivo autentico? »[1]).

Prima di passare alla seconda fase del confronto fra fenomenologia e psicanalisi, dove R. mette in luce alcuni aspetti fondamentali della psicanalisi a cui la fenomenologia non può arrivare con i suoi metodi, voglio sottolineare il senso che ha questo approssimarsi della fenomenologia alla psicanalisi: la riflessione fenomenologica, riflettendo sulla inadeguatezza della coscienza immediata e sulla sovrabbondanza del senso operato, sia nella percezione che nel linguaggio, rispetto alla coscienza esplicita che se ne ha, costruisce un concetto di inconscio e giunge a concepire una struttura intersoggetiva della percezione, del linguaggio e del desiderio. Sembra, di conseguenza, che la fenomenologia sia in grado di produrre con i suoi metodi i concetti costitutivi dell'esperienza analitica.

« E tuttavia la fenomenologia non è la psicanalisi. Per quanto infima, la differenza non è nulla. La fenomenologia non raggiunge la psicoanalisi ma ne offre solo, con uno scarto impalpabile, una sorta di comprensione al limite »[2]). Dopo questa affermazione, R. riprende i quattro temi di confronto per mostrare come, malgrado la somiglianza, su ciascuno di essi la psicanalisi si differenzi dalla fenomenologia.

Il primo tema di confronto era costituito dalla riduzione: malgrado la rassomiglianza, i due decentramenti sono diversi: « La fenomenologia è una disciplina riflessiva; lo spostamento metodologico che essa attua è lo spostamento della riflessione nei confronti della coscienza immediata. La psicoanalisi non è una disciplina riflessiva: il decentramento da essa operato differisce fondamentalmente dalla ' riduzione ', in quanto è propriamente costituito da ciò che Freud chiama ' tecnica analitica ' e in quanto ingloba ciò che Freud pone sotto due titoli differenti: il metodo di indagine e la tecnica di trattamento propriamente detta. Dirò volentieri: l'inconscio freudiano è ciò che è reso accessibile dalla tecnica psicoanalitica; ora a questa maniera di scavo archeologico nessuna fenomenologia è in grado di supplire »[3]).

Il secondo tema è costituito dall'idea di un senso in atto che la coscienza non riesce ad esaurire. Ciò che distingue la concezione fenomenologica dell'inconscio da quella psicanalitica è che per la psicanalisi tra conscio e inconscio c'è la barra della rimozione, che rappresenta « una esclusione reale che nessuna fenomenologia dell'implicito, del con-intenzionato, riesce a raggiungere »[4]). Il sistema inconscio ha leggi proprie che la fenomenologia non può indagare.

Il terzo tema di confronto è costituito dal linguaggio: differenziandosi dalla « concezione linguistica dell'inconscio », sostenuta da Lacan e dai suoi discepoli, R. afferma che è sì giusto dire che all'interno del discorso che si instaura nella situazione analitica emerge un « altro discorso » con leggi proprie, ma che queste leggi rigorosamente non si possono chiamare linguistiche (la distorsione, il fenomeno principale che allontana i due linguaggi, ha manifestazioni linguistiche, ma non è un fenomeno linguistico); l'A. ritiene

---

[1]) *Trad. cit.*, p. 422 (*op. cit.*, p. 379).
[2]) *Trad. cit.*, p. 423 (*op. cit.*, p. 380).
[3]) *Trad. cit.*, p. 423 (*op. cit.*, p. 380).
[4]) *Trad. cit.*, p. 425 (*op. cit.*, p. 382).

che si debbano piuttosto chiamare infra- e sovra-linguistiche [1]). Il confronto con la fenomenologia è quindi possibile e importante sul piano linguistico, ma c'è un aldilà del linguaggio che solo la psicanalisi rivela [2]).

Il quarto tema del confronto è costituito dall'intersoggettività. R. afferma: «È indubbiamente grazie al tema dell'intersoggettività che fenomenologia e psicoanalisi sono estremamente vicine a confondersi, ma anche a distinguersi nel modo più fondamentale» [3]). La differenza può riassumersi dicendo: «la psicoanalisi è una tecnica ardua, che si impara con l'esercizio e l'assiduità della pratica. Non ci si stupirà mai abbastanza di questa audace invenzione: trattare la relazione intersoggettiva come *tecnica*» [4]). In effetti la presa di coscienza è subordinata alla lotta contro le resistenze, le quali hanno impedito a un certo contenuto di diventar cosciente e si oppongono alla guarigione. Ed è qui che sorge il problema del transfert, l'elemento tecnico che maggiormente allontana la psicanalisi dalla fenomenologia [5]), sia per i fenomeni di ripetizione che si determinano nel transfert che vanno avviati verso la rimemorazione, sia soprattutto per l'uso che lo psicanalista si ritiene autorizzato a fare del transfert, senza soddisfarlo, tenendo il paziente in stato di frustrazione affettiva [6]).

Riassumendo si può dire che la psicanalisi propone un tipo d'inconscio a cui la fenomenologia non può arrivare con il suo metodo riflessivo, ma che richiede una tecnica appropriata per essere esplorato. L'inconscio psicanalitico, inoltre, esibisce caratteristiche che richiedono formulazioni secondo punti di vista che R. qualificherà più avanti antifenomenologici: la lontananza dell'inconscio dalla coscienza richiede il punto di vista topico, mentre la diversa legalità dell'inconscio e la distorsione richiedono il punto di vista economico [7]).

Qual'è il valore che R. dà a questa incapacità della fenomenologia a fondare i concetti analitici? Innanzitutto, questo «scacco» non rimette in discussione l'impostazione trascendentale dell'A.; il confronto tra fenomenologia e psicanalisi ha un valore diverso del confronto tra psicologia e psicanalisi: «Non si tratta di un equivoco, di un misconoscimento, ma di una vera

---

[1]) «D'une part, le mécanisme du rêve confine au supra-linguistique lorsqu'il mobilise des symboles stéréotypés parallèles à ceux que l'ethnologie découvre dans ces grandes unités de signification que sont le conte, la légende, le mythe; une bonne part de la 'figuration' onirique se situe à ce niveau, qui n'est déjà plus celui de la double articulation phonématique et sémantique du langage. D'autre part, déplacement et condensation sont d'ordre infra-linguistique, en ce sens qu'ils opèrent moins une mise en rapport distincte qu'une confusion des rapports. On dirait que le rêve procède d'un court-circuit du supra et de l'infra-linguistique» (*Op. cit.*, p. 393).

[2]) *Op cit.*, p. 394.

[3]) *Trad. cit.*, p. 434 (*op. cit.*, p. 394).

[4]) *Trad. cit.*, p. 435 (*op. cit.*, p. 395).

[5]) *Op. cit.*, p. 402.

[6]) *Op. cit.*, pp. 404-405.

[7]) A. De Waelhens contesta che R. si sia rapportato correttamente all'interpretazione fenomenologica della psicanalisi. Egli gli rimprovera di pretendere che la fenomenologia si sostituisca alla psicanalisi: «Il ne s'agit pas de restructurer la genèse d'un destin individuel mais de comprendre en quoi et comment la *possibilité* de cette restructuration est inscrite dans le mode humain d'exister.... Personne ne peut prétendre sérieusement qu'une philosophie de l'histoire apprend à être historien» (*La force* cit., pp. 606 e 609). De Waelhens ritiene inoltre che gli aspetti antifenomenologici della psicanalisi vadano rifiutati, che la psicologia generale di Freud vada radicalmente rivista, che il distacco dal Freud storico e dai suoi postulati positivisti sia inevitabile (cfr. *La force* cit., pp. 596-602).

e propria approssimazione, che stringe da molto vicino l'inconscio freudiano e alla fine fallisce il colpo, dando solo una comprensione al limite. Proprio prendendo coscienza dello scarto che separa l'inconscio secondo la fenomenologia e l'inconscio freudiano, coglieremo, grazie a un metodo di approssimazione e di differenza, la specificità dei concetti freudiani. Se la riflessione non può trarre da sé l'intelligenza della propria archeologia, le occorre un altro discorso per dire questa archeologia »[1]).

c) *La deduzione trascendentale.*

Nel capitolo II della *Dialettica, Riflessione: un'archeologia del soggetto*, R. offre la sua soluzione dei problemi epistemologici impostati nel capitolo precedente: una fondazione riflessiva dei concetti fondamentali della psicanalisi che sia in grado di render ragione di quella specificità di essi che li rende estranei al procedimento riflessivo. La paradossalità di questa impostazione non sfugge all'A. [2]), il quale però, malgrado questo, non ritiene giusto di modificare uno dei due termini dell'opposizione, o di aderire cioè all'interpretazione fenomenologica della psicanalisi eliminando gli aspetti realisti e naturalisti della metapsicologia, o di modificare la sua filosofia, in modo da non dover più considerare estranei alla riflessione filosofica concetti realisti e naturalisti.

Il concetto filosofico, « riflessivo », proposto dall'A. per fondare la psicanalisi è il concetto di archeologia del soggetto [3]): il soggetto umano ha un'origine, un'archè, e per comprenderla deve accettare il discorso naturalista di Freud. Quello che la riflessione deve chiarire a se stessa, però, è proprio chi è il soggetto umano; su questo punto la psicanalisi è dura da accettare per un filosofo formato alla scuola fenomenologica. R. nota, infatti, che nel freudismo manca qualsiasi « interrogazione radicale sul soggetto del pensiero e dell'esistenza. È assolutamente sicuro che Freud ignora e rifiuta qualsiasi problematica del soggetto originario » [4]): il soggetto del *cogito* non si identifica con nessuno dei sistemi o delle istanze freudiane. L'A. non respinge questo atteggiamento di Freud, ma lo aggira affermando che esso ha un particolare significato educativo per la riflessione. L'A. parte, come i fautori dell'interpretazione fenomenologica della psicanalisi, dalla affermazione di Husserl che in una evidenza l'adeguazione e l'apoditticità non coincidono necessariamente e afferma che « a nostro modo di vedere, questa proposizione costituisce la struttura ricettiva in cui la problematica freudiana deve essere pensata e riflessa » [5]). Questa proposizione, infatti, da un lato afferma l'apoditticità del *cogito*, senza la quale « ogni problematica relativa alla realtà umana è mutila » [5]), dall'altro riconosce l'inadeguatezza della coscienza, ponendo il problema della possibilità che l'io del *cogito* si faccia illusione su se stesso, e la necessità di una critica della portata della evidenza del *cogito*, suscettibile di limitarla apoditticamente.

---

[1]) *Trad. cit.*, p. 410 (*op. cit.*, p. 367).

[2]) « Nous n'avons pas facilité la solution du problème, dans la mesure où nous avons résisté à toutes les réductions psychologisantes ou idéalisantes de la psychanalyse et où nous avons admis l'irréductibilité des aspects les plus réalistes et naturalistes de la théorie » (*Op. cit.*, p. 407).

[3]) *Op cit.*, p. 407.

[4]) *Trad. cit.*, p. 462 (*op. cit.*, p. 408).

[5]) *Trad. cit.*, p. 463 (*op. cit.*, p. 409).

È partendo dalla consapevolezza della possibilità dell'illusione che la riflessione deve procedere a una ripetizione di stile riflessivo di tutta la metapsicologia freudiana [1]). In tal modo la mancanza di una fondazione egologica originaria nel freudismo costituisce per la riflessione una « disciplina », una « peripezia », a cui deve sottoporsi per liberarsi dell'illusione [2]).

Questa posizione di R. crea una difficoltà cui l'A. sembra non aver dato eccessivo peso: la riflessione coglie da sé la possibilità dell'illusione non la sua realtà e i modi in cui essa si genera. Questa incapacità della riflessione giustifica, agli occhi di R., la necessità di ricorrere a un ' altro discorso ', alla metapsicologia freudiana, ma l'A. è costretto ad ammettere che questo ricorso alla metapsicologia è per la riflessione un salto nel buio: « Questo spossessamento, cui la sistematica freudiana obbliga in un suo modo peculiare, deve essere operato come una sorta di ascesi della riflessione medesima, di cui il senso e la necessità non appaiono se non a cose fatte, come la ricompensa di un rischio non giustificato » [3]).

Si profila un'aporia nel pensiero di R.: il ricorso alla metapsicologia freudiana non può essere giustificato teoreticamente. La riflessione, cioè, può darne soltanto una giustificazione generale e negativa, può capire che c'è una possibilità di illusione e la necessità di una critica che l'elimini, ma non può fondare positivamente il metodo capace di eliminare l'illusione della coscienza. Di conseguenza, dal momento che nella discussione con la psicologia generale è stato escluso che la teoria psicanalitica possa avere una validazione empirica ed è stato affermato che essa richiede una fondazione trascendentale, e dal momento che questa fondazione ha fallito, la psicanalisi resta ingiustificata e ingiustificabile teoreticamente nel pensiero di R. La difesa dell'importanza centrale della teoria psicanalitica dipende da ragioni teoreticamente arbitrarie, in quanto è soltanto sulla base della sua sensibilità di filosofo colto e aggiornato e di fine moralista che R. può affermare che la metapsicologia freudiana è il metodo di pensiero più efficace a liberarlo dalle illusioni (o, che è sostanzialmente lo stesso, a liberare l'« uomo di oggi », l'europeo colto, dalle illusioni). C'è un salto logico tra l'universale e il particolare, l'astratto e il concreto.

Segno indiretto di questa incapacità della riflessione ricoeuriana è un'espressione che l'A. si lascia sfuggire in queste pagine, che appare in contrasto con le affermazioni che ha fatto in precedenza, quando, contro l'interpretazione fenomenologica della psicanalisi, tra le caratteristiche di questa, ha rivendicato l'aspetto tecnico, il fatto che essa non è solo una meditazione riflessiva, che essa va praticata. L'A. nel contesto attuale, invece, afferma: « Bisogna realmente perdere la coscienza e la sua pretesa di reggere il senso, se si vuol

---

[1]) « Il est possible, à partir de ces propositions fondamentales, de procéder à une répétition de style réflexif de toute la métapsychologie freudienne. Il s'agit d'une répétition, qui en reproduit toutes les démarches, mais dans une autre dimension philosophique; tout ce que Freud objective dans une réalité quasi physique, tous les modèles que la critique épistémologique contemporaine peut distinguer dans sa représentation de l'appareil psychique, tout cela doit devenir péripétie de reflexion » (*Op. cit.*, pp. 409-410).

[2]) « Ce qui, d'abord et fondamentalement, doit être répeté, c'est sa critique de la conscience immédiate; à cet égard, je tiens la métapsychologie freudienne pour une extraordinaire *discipline de la réflexion*: comme la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, mais en un sens inverse, elle opère un décentrement du foyer des significations, un déplacement du lieu de naissance du sens. Par ce déplacement, la conscience immédiate se trouve dessaisie au profit d'une autre instance du sens, transcendance de la parole ou position du désir » (*Op. cit.*, p. 410).

[3]) *Trad. cit.*, p. 464 (*op. cit.*, p. 410).

salvare la riflessione e la sua invincibile certezza. È ciò che il passaggio attraverso la metapsicologia — in mancanza della pratica analitica — può dare al filosofo: ho scritto dare e non togliere »[1]).

Emerge qui una figura di filosofo che non accetta fino in fondo la psicanalisi; sembra che R. abbia concesso a Freud più di quanto la sua posizione gli consentisse allorché ha criticato l'interpretazione fenomenologica della psicanalisi, e che poi, al momento in cui sviluppa la sua filosofia della riflessione, sia costretto a non considerare valida la pretesa della psicanalisi che per conoscere se stesso e liberarsi dell'illusione l'uomo deve ricorrere ad una tecnica, farsi psicanalizzare, e non siano sufficienti l'introspezione e la meditazione, sia pure arricchite del contributo teorico freudiano.

Se si riflette sulla ripugnanza, ora emersa, ad accettare fino in fondo la psicanalisi e sulle difficoltà teoretiche accennate sopra, risulta chiaro che R. non ha voluto o potuto radicalizzare la sua discussione con Freud. Partecipe di un indirizzo di pensiero che tende ad ampliare i limiti del metodo fenomenologico fino all'estremo delle sue possibilità l'A., preso dal fascino del metodo freudiano, per poterlo accettare in toto, non ha impostato il confronto con il freudismo in termini filosofici di verità e falsità. Eppure questo, a mio parere, sarebbe stato necessario. La posizione di R. e la posizione di Freud, infatti, si fondano su presupposti filosofici inconciliabili e non mi pare si possa risolvere il problema affermando che la metapsicologia freudiana offre i modelli migliori per spossessare la coscienza immediata della sua pretesa evidenza[2]). Il problema non è quello del modello topico che è un modello figurato anche per Freud ma quello della realtà e della natura dell'inconscio, e non è neanche quello delle metafore capitaliste ma quello della natura della psiche e della correttezza del concetto di energia psichica. Tra le due concezioni c'è la divergenza ontologica radicale di un materialismo più o meno critico che considera la psiche una realtà naturale, e un idealismo spiritualistico che considera il soggetto un'attività originaria che si autopone[3]). Le due concezioni divergono radicalmente anche su ciò che è riflessione. La riflessione di R., di origine fenomenologica, in tanto è riflessione in quanto è conquistata attraverso un atto di sospensione di tutte le certezze naturali: di conseguenza, essa considera fondato rigorosamente solo ciò che è condizione di possibilità del soggetto o di una sua dimensione di significato, non ciò che si fonda sulla catena ipotesi-verifica empirica. La riflessione freudiana, se così vogliamo chiamarla, è una riflessione scientificamente atteggiata, costituita secondo i principi generali del positivismo scientifico. Anche questa riflessione opera una critica delle certezze della coscienza, ma non attraverso

---

[1]) *Trad. cit.*, p. 464 (*op. cit.*, p. 410).

[2]) « Or ce dessaisissement de la conscience immédiate est réglé par la construction d'un modèle, ou d'une suite de modèles, dans lesquels la conscience figure elle-même comme un des lieux parmi d'autres. Ainsi la conscience sera une des instances dans la triade inconscient-préconscient-conscient. A son tour, cette représentation topographique ou topologique de l'appareil psychique est inséparable d'une explication économique selon laquelle cet appareil assure son auto-régulation par des placements et déplacements d'énergie et par des investissements mobiles ou liés » (*Op. cit.*, p. 411).

[3]) Si può dubitare che il soggetto di R., libero costitutivamente, possa veramente accettare il discorso freudiano sul soggetto. Segno di questo potrebbe essere che in questo capitolo R. ricorre talvolta a un parlare metaforico allorché distingue un *cogito* illusorio, un falso *cogito* dall' atto fondatore del *cogito ergo sum*, di cui quello occuperebbe il posto all'inizio. M. Tort (recensione cit., pp. 1487 e ss.) critica severamente la distinzione fra due soggetti e, più in generale, accusa di assurdità questo capitolo per aver mescolato concetti filosofici tradizionali e concetti psicanalitici sulla base della sola identità verbale.

l'epochè, ma attraverso una considerazione delle distorsioni e lacune del testo della coscienza e una serie di ipotesi per spiegarle. Nell'*Analitica* R. stesso ha messo magistralmente in luce che il problema, impostato da Freud nei *Tre Saggi sulla Sessualità*, della scelta dell'oggetto, con la conseguente relativazione dell'oggetto in funzione dello scopo della pulsione, e la relativazione del soggetto con l'introduzione del narcisismo, hanno una portata gnoseologica determinante in quanto gli investimenti pulsionali determinano il rapporto al mondo e la struttura dell'io.

Il danno che deriva dal non aver spinto a livello teoretico il confronto con Freud è l'eclettismo, mal mascherato dalla trasposizione del problema su una sorta di piano morale, nell'affermazione che la riflessione deve imporsi la disciplina della metapsicologia freudiana. Su queste basi la fondazione trascendentale della metapsicologia risulta assai precaria: essa rigorosamente non va oltre il riconoscimento della necessità della liberazione della coscienza dall'illusione e dell'incapacità della riflessione a operare con i suoi metodi questa liberazione.

Queste considerazioni implicano una limitazione rigorosa del valore teoretico della discussione epistemologica del capitolo precedente: la difesa del freudismo ortodosso contro le riformulazioni americane e contro l'interpretazione fenomenologica può avere soltanto un valore storico, nel senso che R. ha il diritto di affermare che queste posizioni non interpretano correttamente il Freud storico, ma non può avere quel valore teoretico di difesa del freudismo ortodosso contro le altre correnti psicanalitiche che essa tende surrettiziamente ad assumere.

Ancor più gravi mi sembrano le conseguenze di queste difficoltà sulla soluzione di uno dei due problemi generali impostati nella *Problematica*: l'integrazione delle ermeneutiche contrapposte nella riflessione. Sembra di poter dire che la riflessione, così come è concepita da R., non è in grado di integrare l'ermeneutica freudiana.

5. La « Dialettica »: archeologia e teleologia.

Dopo aver proposto la sua soluzione del problema epistemologico, R., nella seconda metà del secondo capitolo della *Dialettica*, spiega come lo spossessamento a cui la teoria psicanalitica la costringe, costituisce alla fine uno straordinario guadagno per la riflessione, che si trova ampliata dall'essersi aperta al linguaggio del desiderio [1]). L'A. sviluppa e approfondisce il concetto di archeologia: la riflessione trova nel freudismo la rivelazione dell'anteriorità del « *sum* » al centro del *cogito*, la esposizione del desiderio dal quale io sono posto, mi trovo già posto [2]). Le formulazioni freudiane sulla natura dell'inconscio, la « stranezza » dell'inconscio che si riassume nel carattere atemporale di esso, acquistano un significato riflessivo perché attestano che l'uomo resta per sempre prigioniero del desiderio infantile ed è incapace di passare completamente dalla regolazione attraverso il principio del piacere al principio di realtà, « o, in termini più spinoziani che freudiani — ma che nel profondo si equivalgono — l'impotenza dell'uomo a passare dal servaggio alla beatitudine e alla libertà » [3]).

---

[1]) *Op. cit.*, pp. 411-412.
[2]) *Trad. cit.*, p. 481 (*op. cit.*, p. 426).
[3]) *Trad. cit.*, p. 486 (*op. cit.*, p. 431).

Che la profondità filosofica del freudismo stia nella rivelazione dell'arcaismo dell'uomo e della sua impotenza a passare a un regime di libertà e di beatitudine mi sembra l'idea migliore di tutto il saggio di R., idea che è a base dell'*Analitica* e del fascino che essa esercita sul lettore. Si può però anche osservare che è l'aspetto più tradizionale della psicanalisi che l'A. ha colto: egli ha capito profondamente il legame di Freud alla grande tematica del servo arbitrio, ma sembra sfuggirgli l'aspetto più nuovo e originale di Freud, la malattia [1]). L'elemento più inquietante e problematico del pensiero freudiano non è tanto la conferma più documentata e penosa dell'onnipresenza della *concupiscenza* e della schiavitù dell'uomo di fronte ad essa, quanto la scoperta di una malattia così ambigua e sconcertante come la nevrosi, di fronte alla quale (e, più in generale, di fronte al problema dell'inconscio) sembrano perdere senso i concetti tradizionali di colpa, responsabilità, motivazione, volontà, libertà, ecc. Una discussione filosofica con Freud avrebbe richiesto che si affrontasse questa problematica.

Continuando la sua ripetizione riflessiva del freudismo, R. afferma che il carattere archeologico della psicanalisi non si manifesta soltanto nella psicologia individuale, ma, con l'applicazione della psicanalisi alla cultura, si passa da un'archeologia ristretta ad un'archeologia generalizzata: « Nella misura in cui ideali e illusioni sono degli analoghi del sogno o dei sintomi nevrotici, è evidente che tutta l'interpretazione psicoanalitica della cultura è una archeologia. Il genio del freudismo è stato quello di aver smascherato la strategia del principio del piacere, forma arcaica dell'umano, al di sotto delle sue razionalizzazioni, idealizzazioni, sublimazioni. Qui consiste la funzione dell'analisi di ridurre l'apparente novità alla riemergenza dell'antico: soddisfacimento scambiato, restaurazione dell'oggetto arcaico perduto, elementi derivati dall'immagine fantastica iniziale, altrettanti nomi per designare questa restaurazione dell'antico sotto gli aspetti del nuovo. Il culmine di questo carattere archeologico del freudismo si ha evidentemente nella critica della religione. Sotto il titolo di ' ritorno del rimosso ', Freud ha visto ciò che si potrebbe chiamare una arcaicità di cultura, prolungando l'arcaicità onirica nelle regioni sublimi dello spirito. Le ultime opere, *L'avvenire di un'illusione*, *Disagio nella civiltà*, *Mosé e il monoteismo*, denunciano con accresciuta insistenza la tendenza regressiva della storia dell'umanità » [2]).

Stabilito il carattere archeologico del freudismo, R., nel III capitolo della *Dialettica, Archeologia e teleologia*, propone una dialettizzazione del concetto di archeologia del soggetto che gli permetta di affrontare l'altro problema generale posto nella *Problematica*: l'integrazione fra le ermeneutiche. L'A. afferma che il concetto di archeologia resta astratto finché non lo si pone in un rapporto di opposizione dialettica con il concetto complementare di teleologia [3]), per il quale egli suggerisce come modello la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Il riferimento è veramente suggestivo: la progressione, di cui parla Hegel, non è una psicologia della coscienza, non cade quindi sotto

---

[1]) Questa idea mi è stata suggerita da Paolo Filiasi Carcano.

[2]) *Trad. cit.*, pp. 487-488 (*op. cit.*, p. 432).

[3]) « Il me paraît que le concept d'archéologie du sujet reste encore très abstrait, aussi longtemps qu'on ne l'a pas placé dans un rapport d'opposition dialectique avec le terme complémentaire de téléologie. Seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*. Si je comprenais cette articulation entre archéologie et téléologie, je comprendrais bien des choses. Et d'abord je comprendrais que mon idée de la réflexion est elle-même abstraite, aussi longtemps que cette dialectique nouvelle ne lui a pas été intégrée » (*Op. cit.*, p. 444).

la critica freudiana dei valori, essa implica un nuovo decentramento e spossessamento della coscienza attraverso le figure dello spirito [1]).

Ma l'A. non va oltre la suggestione, non porta il suo pensiero fino alla fondazione filosofica rigorosa, ma si limita a proporre l'analogia con il modello hegeliano. R. infatti non spiega perché la riflessione deve accettare un nuovo spossessamento della coscienza da parte delle figure dello spirito, se non nella forma negativa dell'astrattezza e della vuotezza della riflessione pura e nella forma positiva ma generica che l'archeologia mutuata dal freudismo è percorsa da un'implicita teleologia della presa di coscienza. Questa mancanza di fondazione risulta evidente nel capoverso di questo capitolo che dovrebbe fondare teoreticamente il passaggio alla teleologia: « Il soggetto, dicevamo prima, non è mai ciò che si crede. Ma perché esso acceda al suo vero essere, non basta che scopra l'inadeguatezza della coscienza che egli assume di se stesso, né la potenza del desiderio che lo situa nell'esistenza. È necessario ancora che scopra che il ' divenir cosciente ', con cui egli *si appropria* il senso della sua esistenza come desiderio e come sforzo, non appartiene a lui, ma al senso che si fa in lui. È necessario che egli medii la coscienza di sé con lo spirito, cioè tramite le figure che danno un *telos* a questo ' divenir cosciente '. La proposizione per cui non vi è archeologia del soggetto se non nel contrasto di una teleologia rinvia all'altra proposizione secondo cui non vi è teleologia se non attraverso le figure dello spirito, cioè attraverso un nuovo spostamento del centro, un nuovo spossessamento che io chiamo spirito, come avevo chiamato inconscio il luogo dell'altra retrocessione, rispetto a me stesso, dell'origine del senso » [2]). Questo brano dice quello che il soggetto deve capire, ma non dice perché, non mostra per quale necessità interna alla riflessione la presa di coscienza si costituisca attraverso le figure dello spirito. A differenza della coscienza hegeliana, la riflessione di R. non è inquieta, non è abitata dalla potenza del negativo, non porta in sé la mediazione: è una riflessione astratta, consapevole della sua vuotezza. Di conseguenza, come per il passaggio già analizzato alla metapsicologia freudiana, anche il nuovo spossessamento attraverso le figure dello spirito si presenta per la riflessione ricoeuriana come un salto logico dall'astratto al concreto. Sembra dunque che la riflessione di R. non possa rigorosamente farsi dialettica e che l'accostamento a Hegel risulti eclettico.

In ogni caso, quello che sta a cuore all'A. è di mostrare che, malgrado l'apparenza contraria, il sistema freudiano è dominato da una teleologia implicita. A questo fine egli propone un riesame di Freud alla luce di Hegel. R. però non vuole mescolare Freud con Hegel, ma vuol mostrare che il riferimento a Hegel è illuminante nel leggere Freud, in quanto essi presenterebbero gli stessi problemi in ordine inverso: « Freud, direi, lega una archeologia tematizzata dell'inconscio e una teleologia non tematizzata del ' divenir cosciente ', *così come* Hegel collega la teleologia esplicita dello spirito a una archeologia implicita della vita e del desiderio » [3]).

R. vede la teleologia innanzitutto nei concetti operativi del freudismo: « L'intera relazione analitica può essere reinterpretata come dialettica della

---

[1]) « Qu'il n'y ait d'archéologie du sujet que dans le contraste d'une téléologie, cette proposition renvoie à cette autre: il n'y a de téléologie que par les figures de l'esprit, c'est-à-dire par un nouveau décentrement, une nouvelle dépossession que j'appelle esprit, comme j'avais appelé inconscient le lieu de cet autre déplacement de l'origine du sens en arrière de moi » (*Op. cit.*, p. 444).

[2]) *Trad. cit.*, pp. 503-504 (*op. cit.*, p. 444).

[3]) *Trad. cit.*, pp. 505-506 (*op. cit.*, p. 446).

coscienza, che si eleva dalla vita alla autocoscienza, dall'appagamento del desiderio al riconoscimento dell'altra coscienza »[1]); il paziente, che in un primo tempo ha la sua verità nella coscienza dell'analista, si eleva all'eguaglianza con la coscienza dell'altro. Tutto il sistema freudiano, inoltre, aggiunge l'A. indulgendo a un concetto troppo facile di dialettica, è dialettico: tutti i concetti fondamentali del sistema di Freud sono costituiti da coppie di opposti, come nelle tre teorie successive delle pulsioni (pulsioni sessuali e pulsioni dell'io, libido oggettuale e libido narcisistica, pulsione di vita e pulsione di morte), nelle coppie voyerismo-esibizionismo, sadismo-masochismo, ecc., fino alla radice della prima topica che nasce da una dialettica tra conscio e inconscio e, soprattutto, fino alla radice della seconda topica che nella questione del super-io esprime l'opposizione tra il desiderio e l'autorità [2]).

Il problema del super-io porta R. a tentare un'interpretazione dialettica di un concetto lungamente discusso nell'*Analitica*, l'identificazione. Nell'*Analitica* l'A. aveva mostrato come, malgrado i suoi sforzi di ridurre l'identificazione a una regressione in seguito alla caduta di un investimento libidico oggettuale, Freud aveva dovuto ammettere l'esistenza di una identificazione indipendente dalla scelta oggettuale, quella al padre come modello, prima del sorgere del complesso di Edipo. R. dice che questa identificazione nasce da un desiderio di essere e non da un desiderio di avere. Nel contesto della *Dialettica*, l'A. propone di interpretare l'identificazione come un processo omologo a quello che Hegel chiama duplicazione della coscienza: l'incapacità dell'economica freudiana a definire l'identificazione deriverebbe dal fatto che l'economica è in grado soltanto di valutare il costo in piacere e dispiacere di un processo superiore che si svolge da coscienza a coscienza [3]).

L'ultimo tema freudiano che R. ritiene di poter interpretare dialetticamente è quello della sublimazione, definita da Freud come un mutamento nello scopo della pulsione, ottenuto per mezzo dell'io, che in un primo tempo trasforma la libido oggettuale in libido narcisistica per poi proporre ad essa uno scopo diverso. Questi due meccanismi, lo scambio tra l'oggetto e l'io nella regressione narcisistica e il cambiamento di scopo nella desessualizzazione, restano inesplicati, a opinione dell'A., il quale si chiede se per spiegare lo spostamento della libido narcisistica su altri scopi non sia necessario proporre, accanto al concetto di regressione, un concetto di progressione [4]).

I concetti esaminati si riassumono, afferma R., nell'unico compito della presa di coscienza, che definisce la finalità stessa dell'analisi. Questo compito, espresso nella famosa frase delle *Nuove Conferenze*, *Wo Es war, soll Ich werden*, è irriducibile all'economica del desiderio in cui si inscrive [5]).

Ci si può chiedere perché stia tanto a cuore a R. di trovare una teleologia implicita nel freudismo. Evidentemente la psicanalisi, con la sua intransigenza regressiva e con l'esclusione di qualsiasi psicosintesi, rappresenta agli occhi di R. un esempio privilegiato per mostrare che non è possibile tematizzare l'archeologia senza costruire una teleologia implicita della presa di coscienza. Ma, soprattutto, il ritrovare la struttura dialettica nel freudismo permette

---

[1]) *Trad. cit.*, p. 517 (*op. cit.*, p. 458).

[2]) *Op. cit.*, pp. 459-461.

[3]) « Il me semble donc qu'on rendrait assez bien compte de la situation en disant que la psychanalyse suppose sans cesse ce processus intersubjectif du doublement de la conscience, dont la métapsychologie ne peut rendre compte dans son essence originaire, et qu'elle n'en théorétise jamais que les retombées sur le plan pulsionnel » (*Op. cit.*, p. 463).

[4]) *Op. cit.*, p. 474.

[5]) *Op. cit.*, pp. 474-475.

all'A. di cominciare ad avvicinarsi alla meta cui tende, mostrare come alla ermeneutica riduttrice si integri una complementare ermeneutica non riduttrice. Il modello hegeliano, infatti, al di là del fascino di un accostamento suggestivo, non sembra portare ad un'ermeneutica, ma piuttosto ad una scienza assoluta, opera di una ragione definita in polemica con ogni tendenza intuitiva. Dal momento che l'interpretazione freudiana si esercita su prodotti che nascono dall'immaginazione in senso lato, cioè, in termini ricoeuriani, su simboli, il ritrovare una struttura dialettica nel freudismo, permette a R. di affacciare l'idea che non solo la regressione ma anche la progressione si legge sui simboli, di porre cioè il problema di una funzione progressiva dell'attività mitico-poetica e della correttezza di una ermeneutica non riduttrice. È di questo che si occupa l'ultimo capitolo, nel quale viene proposta un'interpretazione dialettica del concetto psicanalitico di sovradeterminazione [1]). Sugli stessi simboli sarebbero possibili interpretazioni diverse e contrastanti perché essi, nella loro sovradeterminazione, fonderebbero insieme due funzioni: « nello stesso tempo in cui travestono, essi svelano; nello stesso tempo in cui nascondono le mire dei nostri istinti, essi scoprono il processo dell'autocoscienza: travestire, svelare; nascondere, mostrare; queste due funzioni non sono più completamente esterne l'una all'altra, ma esprimono le due facce di un'unica funzione simbolica » [2]). La sublimazione che Freud ha tentato invano di definire rigorosamente sarebbe la stessa funzione simbolica [3]).

È evidente quanto questa tesi sia importante per R. dal momento che solo se il simbolo porta in sé « le figure anticipatrici della nostra avventura spirituale » si può dire fondata un'ermeneutica non riduttrice. La tesi però, pur così centrale per la costruzione dell'A., è lasciata allo stato di ipotesi: essa non viene dimostrata e non viene neanche indicato come potrebbe esserlo [4]). Non costituisce dimostrazione infatti l'analisi precedente dei concetti « dialettici » del freudismo perché essa si è limitata a mettere in luce una teleologia implicita a cui la teleologia esplicita proposta da R. si aggiunge come una tesi che ha a sua volta bisogno di una dimostrazione positiva. Se, infatti, la sublimazione resta in Freud inesplicata, se non si capisce come e perché le pulsioni mutino i loro scopi, si desessualizzino e si volgano a scopi culturali e spirituali, questo non basta ad affermare positivamente che i simboli hanno un senso prospettico per la vita umana.

Neanche costituiscono una dimostrazione gli esempi che R. porta a conforto della sua tesi, tentando interpretazioni antitetiche e complementari dei sentimenti dell'avere, del potere e del valere (*Habsucht, Herrsucht, Ehrsucht*) secondo una trilogia ripresa da Kant: la genericità delle analisi, infatti, non permette di capire come questi sentimenti siano costitutivi delle sfere di oggettività dell'economia, della politica e della cultura [5]).

---

[1]) « La thèse que je propose est celle-ci: ce que la psychanalyse appelle surdétermination ne se comprend pas en dehors d'une dialectique entre deux fonctions que l'on pense en opposition, mais que le symbole coordonne dans une unité concrète. L'ambiguïté du symbole n'est pas alors un défaut d'univocité, mais la possibilité de porter et d'engendrer des interprétations adverses et cohérentes chacune en elle-même » (*Op. cit.*, p. 478).

[2]) *Trad. cit.*, p. 542 (*op. cit.*, p. 479).

[3]) *Op. cit.*, p. 479.

[4]) « Il n'était pas possible, sans un immense détour, de comprendre la surdétermination des symboles; non seulement on ne pouvait en partir, mais il n'est pas sûr qu'on puisse y arriver; c'est pourquoi je parle des *approches du symbole*. Je l'ai dit dans la *Problématique*, l'herméneutique générale n'est pas encore en vue... » (*Op. cit.*, p. 476).

[5]) *Op. cit.*, pp. 488-489.

Per il terzo esempio, che rileva dalla sfera della cultura, oltre all'interpretazione del sentimento del valere (ed è perlomeno dubbio che la cultura così genericamente intesa si possa legare a questo sentimento), R. propone un'interpretazione dell'*Edipo re* di Sofocle che, integrando le famose analisi freudiane, tende a mostrare che la vera tragedia sofoclea non è tanto quella del sesso e della relazione parentale, ma la tragedia della verità, del rifiuto che di essa fa Edipo e del suo progressivo imporsi alla di lui coscienza. Le pur belle e profonde pagine che l'A. scrive sull'*Edipo re* non sono sufficienti a risolvere un problema così complesso e già da tanti punti di vista discusso come la progressività dell'arte.

6. La « Dialettica »: l'ermeneutica religiosa.

Con l'integrazione nel simbolo della dialettica fra regressione e progressione, R. non ha ancora risposto completamente agli interrogativi posti nella *Problematica*. Mentre, infatti, nella *Problematica* all'ermeneutica della demistificazione era stata contrapposta la fenomenologia del sacro, nella *Dialettica* l'A. le ha per ora contrapposto una ermeneutica della presa di coscienza, fondata su una filosofia immanentista. Rimane dunque il problema religioso, che pure era stato il punto di partenza dell'intera ricerca, al quale R. dedica gli ultimi due paragrafi dell'ultimo capitolo.

Il problema religioso, e più particolarmente il problema del simbolismo religioso, si presenta all'A. in termini paradossali: da un lato egli non può farne una sezione della dialettica progressiva perché in tal modo sarebbe riassorbito nel problema culturale in genere e si perderebbe la specificità della dimensione religiosa che non è esaurita dalla presa di coscienza dei rapporti alle cose e agli altri ma implica, per R., una trascendenza che si rivela; d'altro lato però il pensiero riflessivo col suo metodo immanentista non può fondare una dimensione religiosa autonoma [1]).

La soluzione di R. a queste difficoltà si basa sui seguenti punti: *a*) il problema religioso implica una dimensione assolutamente nuova rispetto alla fenomenologia dello spirito e alla filosofia riflessiva, la dimensione della fede che non ha fondazione fuori di se stessa; *b*) se la riflessione non può fondare la fede, può capire che non può escluderla, può capire che è impotente a costruire un sapere assoluto immanente, e questo a causa del male; *c*) di fronte alla critica freudiana è necessario distinguere tra religione e fede: la religione cade totalmente sotto le critiche di Freud mentre per la fede il problema resta aperto in quanto Freud non riesce a provare che la fede è per principio e in ogni caso soltanto una soddisfazione sostitutiva del desiderio.

Il primo dei due paragrafi dedicati alla religione, *Fede e religione: l'ambiguità del sacro*, si apre con l'affermazione che la riflessione col suo metodo immanentista, non può provare l'esistenza di una problematica autentica della fede: questa implica una dimensione nuova che l'A. chiama « l'interpellation,

---

[1]) « Or, il faut en faire l'aveu, notre méthode de pensée ne nous permet pas de résoudre dans le fond la question du symbolisme religieux.... Je déclare tout net que je n'ai aucun moyen de prouver l'existence d'une problématique authentique de la foi à partir d'une phénoménologie de l'esprit, plus ou moins empruntée à la phénoménologie hégélienne; j'accorde même bien volontiers qu'elle excède sans doute les ressources d'une philosophie de la réflexion, que la dialectique antérieure a immensément agrandie, sans toutefois la faire éclater, pour autant qu'elle demeure de bout en bout une méthode d'immanence » (*Op. cit.*, p. 504).

le kérygme, la parole qui m'est adressée »[1]). Nel kerigma è un « Tout-Autre » che si rivolge a me. Il Totalmente-Altro però si manifesta nel campo della parola umana e deve esservi riconosciuto nel movimento dell'interpretazione di questa parola umana[2]): il problema della fede si fa problema ermeneutico, ma, dal momento che è il Totalmente-Altro che si rivela, è necessario credere per ascoltare il messaggio e interpretare il messaggio per credere (circolo ermeneutico)[3]).

L'A. ritiene che, se non può fondare la fede, la riflessione può almeno « capire perché non può rinchiudersi su di sé e completare il proprio senso con le risorse di cui dispone. La ' ragione ' di questo scacco è il male »[4]). Il male è per R. qualche cosa di imperscrutabile e di irrecuperabile nella speculazione: i simboli del male non possono essere esauriti da una filosofia. I simboli, però, promettono anche la riconciliazione, secondo una legge misteriosa di speranza che culmina nella frase paolina: là dove abbonda il peccato sovrabbonda la grazia.

L'A. sintetizza la sua breve presentazione della fede nel concetto di orizzonte e, attraverso questo concetto, si propone d'integrare fra loro l'ermeneutica demistificatrice e l'ermeneutica della fede. Il sacro ha una funzione di orizzonte per rapporto al campo puramente immanente della riflessione, ma « Sembra proprio che, per una specie di conversione diabolica, un tale orizzonte tende continuamente a convertirsi in oggetto »[5]). R. pone dunque un'opposizione tra fede e religione, per la quale la religione sarebbe la reificazione e l'alienazione della fede. Nella conversione dell'orizzonte in oggetto l'A. vede « l'origine radicale di ogni ' falsa coscienza ', [il traduttore ha dimenticato « la source de toute problématique de l'illusion, »] al di là della menzogna sociale, della menzogna vitale, del ritorno del rimosso; Marx, Freud e Nietzsche operano già al livello di forme seconde e derivate dell'illusione ed è per questo che le loro problematiche sono parziali e rivali. Lo stesso penso di Feuerbach: il movimento con cui l'uomo si svuota nella trascendenza è un movimento secondo rispetto a quello con cui egli si impadronisce del ' tutt'altro ' per obiettivarlo e averlo a sua disposizione... »[6]).

Il tentativo di R. è quindi quello di riprendere i grandi temi barthiani che della polemica profetica e paolina contro il legalismo giudaico fanno un momento permanente della fede religiosa, per sostenere che è solo la religione che cade sotto i colpi della critica psicanalitica e non la fede, la quale anzi ne esce rinnovata e approfondita. Ma tra la critica antilegalistica e la critica psicanalitica la differenza è grande ed è necessario quindi mostrare, con un'ultima discussione con Freud, che la critica psicanalitica lascia aperto uno spazio per la fede.

Per la discussione critica della psicanalisi della religione, già lungamente esaminata nell'*Analitica*, l'A. parte dall'analogia, stabilita da Freud, tra religione e patologia (nevrosi ossessiva per la pratica religiosa, proiezione paranoica per la credenza), sostenendo che questa analogia è valida e deve far riflettere il credente. È noto però che Freud ha voluto convertire l'analogia in identità e a questo scopo si è interessato di etnologia affermando che la religione nasce da un crimine commesso dai figli sul padre dell'orda primitiva,

---

[1]) *Op. cit.*, p. 504.
[2]) *Op. cit.*, p. 505.
[3]) *Op. cit.*, p. 505.
[4]) *Trad. cit.*, p. 568 (*op. cit.*, p. 506).
[5]) *Trad. cit.*, p. 571 (*op. cit.*, p. 509).
[6]) *Trad. cit.*, p. 571 (*op. cit.*, p. 509).

crimine rimosso ma rimasto inciso nella memoria inconscia della specie umana che ritorna sotto forma di fantasma nelle figure divine, accompagnato da sentimenti di timore e di amore, di angoscia e di consolazione. La tesi di R. è che l'identità tra nevrosi e religione non ha basi scientifiche ed è dovuta al pregiudizio personale antireligioso di Freud: per questo egli si sarebbe intestato in ipotesi etnologiche fantasiose e prive di fondamento. Se non c'è identità ma soltanto analogia, rimane aperto lo spazio per il discorso sulla distinzione fra illusione religiosa e fede autentica.

Per mostrare la malevolenza pregiudiziale di Freud nei confronti della religione e per impostare il suo proprio discorso, l'A. riprende in esame le analisi freudiane sull'arte: nel saggio su Leonardo Freud ha ammesso la possibilità che l'artista, servendosi di un fantasma infantile, crei un senso nuovo e permanentemente valido culturalmente [1]). Perché, si chiede l'A., Freud ha escluso la stessa possibilità per il simbolismo religioso? Per quest'ultimo R. propone una struttura analoga a quella dell'opera d'arte: un fantasma arcaico viene reinterpretato e diventa veicolo di nuovi significati, « disponibile per una ricerca sulle significazioni fondamentali del destino umano » [2]). Il simbolo religioso porterebbe in sé dunque una doppia valenza che ne costituirebbe la ricchezza e l'ambiguità: la novità di significati alimenta la fede, il ritorno di fantasmi infantili genera l'idolo: « la critica dell'idolo resta perciò la condizione per la conquista del simbolo » [3]).

Freud si è sempre rifiutato di ammettere la possibilità che il simbolismo religioso veicoli significati nuovi; nell'ultimo paragrafo R. mostra come questo sia possibile, con due esempi, i due temi centrali dell'analisi freudiana della religione: *il senso di colpa e la consolazione*. Se vi sono, infatti, un senso di colpa e un desiderio di consolazione che riportano al narcisismo dell'infanzia, analizzati da Freud, vi sono per R. una colpa e una consolazione adulte, alle quali i simboli religiosi introducono l'uomo (per la colpa: l'ingiustizia nei confronti dell'altro e il peccato del giusto; per la consolazione: Giobbe che non viene consolato nel punto di vista finito del suo desiderio ma gli viene mostrato un frammento della bellezza e dell'ordine del tutto).

Attraverso il tema della consolazione adulta l'A. discute un'ultima volta il concetto di realtà della psicanalisi e afferma che Freud, parlando di Leonardo, ha intravisto un amore della natura diverso dalla rassegnazione di fronte alla necessità, rassegnazione che invece Freud generalmente presenta come l'unico sentimento adulto e maturo di fronte alla realtà, meta cui tende l'analisi e correlato della visione scientifica del mondo. Freud non avrebbe visto che questo amore alla natura può essere interpretato come una modalità dell'amore della creazione e che Eros, simbolo della vita contro Thanatos, può essere interpretato come un'altra figura del Dio giovanneo dell'amore [4]).

Non mi sento di prendere posizione sulla concezione religiosa di R., sul problema teologico in se stesso; quello che posso osservare è che l'identifica-

---

[1]) « Or cet imaginaire non vestigial, porteur d'un sens nouveau, Freud l'a également rencontré: non point quand il parle de religion, mais lorsqu'il parle d'art; rappelons-nous notre exégèse du sourire de la Joconde: le souvenir de la mère perdue, disions-nous, est proprement recréé par l'oeuvre d'art; il n'est pas caché sous..., sous-jacent, à la façon d'une strate réelle et seulement recouverte; il est proprement créé, en tant même qu'il est exposé » (*Op. cit.*, p. 517).

[2]) *Trad. cit.*, p. 580 (*op. cit.*, p. 517).

[3]) *Trad. cit.*, p. 585 (*op. cit.*, p. 521).

[4]) *Op. cit.*, pp. 515 e 528-529.

zione della fede religiosa con l'amore della vita è molto suggestiva. Resta però qualche perplessità.

In primo luogo il concetto di orizzonte è troppo vago: sarebbe stato necessario un approfondimento maggiore dal momento che il problema della possibilità di un'ermeneutica religiosa è il tema centrale del libro. Cosa significa dire che il sacro deve avere la funzione di orizzonte e non di oggetto? Orizzonte negativo, orizzonte positivo? Probabilmente troppo negativo non può essere (ed è per questo forse che il legame con Barth è lasciato nel vago) perché altrimenti si delineerebbe la figura del Dio giudice che ricadrebbe sotto la critica freudiana. Ma se è positivo, che significa « orizzonte » e in che si distingue da « oggetto »? Se si deve vedere in tutto ciò un tema heideggeriano sarebbe stato necessario chiarire meglio.

In secondo luogo, allorché R. afferma che la riflessione non può chiudersi in se stessa e aspirare al sapere assoluto (e quindi escludere la fede) a causa del male, non dice cosa si debba intendere per « male ». A me sembra che anche il concetto di male è tra quelli messi in questione dalla psicanalisi e che quindi, specialmente in un'opera dedicata a Freud, sarebbe stata necessaria una giustificazione teoretica di esso, prima di introdurlo.

Se, infine, R. ha proposto che, come per l'arte, si riconosca anche al simbolismo religioso la possibilità di veicolare nuovi significati sul senso dell'esistenza e di far crescere l'uomo all'amore del creato, si può avanzare il dubbio che in tal modo il momento autentico della religione tende a identificarsi con l'arte.

ALBERTO GAJANO

RECENSIONI

VITTORIO SAINATI, *Storia dell'« Organon » aristotelico, vol. I: Dai « Topici » al « De interpretatione »*, Firenze, F. Le Monnier, 1968 pp. 294.

In quest'opera, che si annuncia come il saggio italiano più importante sulla logica aristotelica (ed abbiamo fiducia che il secondo volume confermerà questo nostro giudizio), il Sainati intende ricostruire una storia « interna » del *corpus* logico aristotelico, opponendosi ad una utilizzazione puramente « scientifica » di esso, per la quale i testi aristotelici siano assunti « come *pretesti* di esercitazioni formali prive di obiettiva consistenza storiografica, e già per questo involontariamente elusive della diffusa esigenza storicistica » già da altri affermata (p. 1). Questo però non implica per l'Autore che si debba tornare a leggere l'*Organon* ignorando la logica come scienza e cadere così nella abusata *metafisica* della logica, frutto assieme d'ignoranza dottrinaria e d'imprudenza storiografica.

Ma in che senso si può parlare di « storia » della logica? Si tratta, come nel caso delle scienze esatte, di una successiva approssimazione ad una teoria esatta, sì che ogni momento passato si perda nella « preistoria », essenzialmente estranea allo stato scientifico attuale? O si tratta invece di *Weltanschauungen* in mutamento, ognuna delle quali ci parla del passato con la suggestione di una « cifra »? L'opera del Sainati dev'essere apprezzata altresì come una risposta implicita, ma non perciò meno significativa, a questo problema; essa instaura un tipo di considerazione, in cui la motivazione storica interna è arricchita ed evidenziata dalla conoscenza scientifica della disciplina, in modo da riscoprire le componenti culturali, filosofiche, umane nei movimenti e nelle tendenze guidati dall'ideale di una scienza in formazione. L'interesse per la logica aristotelica, suscitato da questo libro, non è una mera curiosità archeologica, né, d'altro canto, partecipazione ad una problematica metafisica (essenziante a suo modo il passato), in cui si risolva e dissolva l'autonomia della scienza logica, ma la formazione di un autoaccertamento storico eseguito mediante la più scrupolosa lettura dei testi. Nulla meglio di un'indagine autenticamente storiografica sulla logica aristotelica, del tipo proprio della ricerca del Sainati, può fornire gli elementi primi per la concreta formulazione del problema e delle proposte risolutive.

Inoltre, la verifica della logica aristotelica con i mezzi della disciplina moderna non chiama in causa soltanto la prima, ma è altresì prova della validità (non solo della consistenza interna) di quest'ultima o di quei suoi *Lehrstücke* impiegati ed impegnati nell'interpretazione di quella. Il logico moderno può benissimo usare la sua scienza nella lettura di Aristotele, ma non deve fare della sua scienza un pretesto per assumere l'atteggiamento che il Sainati qualifica ripetutamente come « tribunalizio » verso il passato; ri-

schia altrimenti di trasformarsi da accusatore in accusato (in questa specie di nemesi trova vigore polemico l'opera del Sainati).

Per il nostro Autore la logica di Aristotele nasce dalla dialettica, originariamente intesa come « galateo linguistico della discussione » (p. 28), assumendo un valore pragmatico piuttosto che puramente speculativo. I *Topici*, almeno nella loro parte più antica (reperita con la solita accuratezza filologica dal Sainati), vogliono essere una specie di manuale pratico per condurre rettamente le dispute, senza lasciarle sperdere nell'inconcludenza eristica e senza pregiudicarne i liberi esiti ancorandole ad una struttura ontologica precostituita in un mondo di idee eterne. Il discorso dialettico dev'essere studiato nelle sue possibilità e nella sua struttura.

La prima cosa da fare è la precisazione dei significati dei termini fornendo adeguate definizioni; il criterio del retto significato è cercato da Aristotele innanzitutto nel discorso comune ed in seguito nella elaborazione scientifica dei termini stessi. Questo secondo momento è identificato dal Sainati con il problema della giustezza delle proposizioni (e non più dei termini): la scienza fornisce le giuste proposizioni intorno agli oggetti designati dai termini del linguaggio ordinario. « La dialettica, conclude qui il Sainati, — come metodologia del dialogo — è il codice, a misura del quale la validità della proposta assertiva si rende effettivamente riconoscibile e valutabile. Quel codice sarà allora un insieme di *regole* normative... » (p. 33). La dialettica è un'arte più che una scienza; la logica di Aristotele sorge come studio di *regole* e non di *leggi* logiche oggettive.

Aristotele ha presente la situazione concreta della disputa. Ora come si possono analizzare le « tesi » proposte? Distinguendo, secondo il Sainati, i rapporti estensionali da quelli intensionali (distinzione da riguardarsi come il risultato della polemica antiplatonica che discerne tra l'ideale e il reale, il concetto e la cosa). Respinte dunque le idee platoniche, che danno luogo a vere e proprie *antinomie* logiche, Aristotele cerca l'ancoramento oggettivo del discorso nella costituzione individuale della realtà, invocando « argomenti [nel senso di costanti individuali]... che fungono da sottintesi *presupposti esistenziali* della relazione concettuale proposta dall'asserzione » (p. 36). Una proposizione è « vera » se dice come stanno di fatto le cose. Ora i libri II e III dei *Topici* seguono di preferenza il criterio estensionale di controllo per la validità delle tesi, mentre i libri IV-VII danno maggiore rilievo al criterio d'intensionalità. Mediante il primo si verifica « se sussiste *di fatto* il rapporto di inclusione ... ipotizzato (ossia, se l'asserzione in parola sia *fattualmente vera*) », mediante il secondo si esamina « se, posta la fattuale sussistenza di quel rapporto, la sua determinazione modale... sia giustificata dal valore... dei termini » (p. 40). Per la confutazione basta il criterio estensionale, per confermare occorre anche quello intensionale-modale (p. 41). È da notare che secondo il Sainati la logica intensionale coincide (almeno nei testi esaminati qui) con la logica modale.

Basandosi su queste premesse il nostro Autore trae dai *Topici* una logica estensionale come teoria di « regole d'inferenza » (pp. 41-70) ed una « teoria dei predicabili », come logica modale-intensionale (pp. 70-125). Questa « stratificazione teorica », se così possiamo dire, non è senza sostegni nella presumibile stratificazione storica del testo.

Assistiamo così alla progressiva formazione, di origine dialettica, della teoria del quadrato logico (sistematizzata poi nel *De interpretatione*); si vede man mano come dall'intento di dare norma all'argomentazione sorgano rapporti oggettivi e formali in cui si vien maturando l'esigenza di una sistemazione. Nella ricostruzione di questo « strato » estensionale, il Sainati si attiene

a due principi: *a*) la logica qui sviluppata da Aristotele è logica delle classi e non delle proposizioni; *b*) le formulazioni aristoteliche hanno il carattere metalinguistico di regole e non quello linguistico di leggi.

Oltre alla limitata prefigurazione delle leggi del quadrato, il Sainati ritrova nei libri II-III dei *Topici* le regole del *modus ponens* e del *modus tollens*, che, com'egli dimostra, vanno qui intese sempre in termini di classi e non di proposizioni. Certo, egli dice, « il testo aristotelico contiene indicazioni suggestive per uno svolgimento della teoria logica in direzione del suo elementare fondamento proposizionale », ma si deve in ogni caso « negare che Aristotele fosse in grado di essenzializzare e generalizzare i termini strutturali del problema inferenziale sollevato, almeno nella misura necessaria per impostarlo e risolverlo in chiave di logica proposizionale » (p. 53).

Sempre in termini di logica delle classi si rileva la « regola di trasposizione » e le diverse possibilità argomentative legate alla « rigorosa dicotomizzazione » dell'universo del discorso (principio delle classi complementari), che dà senso ai rapporti di « contrarietà ». Il Sainati mette bene in luce a questo punto le incertezze e le difficoltà di Aristotele nella elaborazione di una teoria dei contrari (difficoltà accentuate dalla lettura estensionalistica), sicché è necessario supporre una evoluzione del suo pensiero su quest'argomento e quindi una stratificazione dei testi. Questo, secondo il Sainati, postula il superamento del punto di vista estensionalistico. Facendo ricorso alle *Categorie*, egli rileva che « la questione dei contrari ha assai presto superato i confini di una logica estensionale delle classi per inserirsi irrequietamente nella lunga parabola delle riflessioni metafisiche di Aristotele » (p. 60). Uno studio approfondito del cap. 10 delle *Categorie* lo porta a concludere che « tra i contrari non sussistono termini intermedi solo quando i contrari stessi coincidono (estensionalmente) con le classi complementari. Il che significa in ultima istanza che la distinzione aristotelica delle coppie di contrari in base all'esistenza o meno di un termine intermedio equivale alla distinzione delle medesime coppie in base alla complementarità o meno dei termini » (p. 62). Senonché la regola di *consecuzione diretta*, che si può fondare sui rapporti estensionali, non si applica ai casi in cui i contrari si inscrivano nello stesso genere, sicché, per induzione, Aristotele dovette riconoscere una regola di *consecuzione inversa*. Rinunciando all'illimitata validità della prima regola, egli rinunciò « più in generale ad ogni tentativo di fruizione logico-formale del rapporto di contrarietà », consacrando « il prevedibile insuccesso del tentativo di estensionalizzare il rapporto di contrarietà » (p. 63).

Un'interpretazione accurata di 114a, 13-25 consente poi al Sainati di dimostrare che Aristotele ha inteso le relazioni come oggetto di una logica puramente estensionale. Classi, estensione, verità deduttiva sono nozioni logiche interconnesse nello strato teorico esaminato; Aristotele mira a stabilire regole d'inferenza « mercé un'opportuna esplicitazione formale », la quale richiede un'analisi delle asserzioni (comprese quelle relazionali) in termini di logica delle classi (p. 69), ove è tuttavia presente una « esigenza di generalità normativa, che l'uso di un opportuno simbolismo intende soddisfare » (p. 133, n. 32).

Inoltre, ciò che una logica delle classi non può consentire è il controllo delle modalità; per induzione Aristotele è costretto a cercare nuove tecniche per garantire la possibilità di asserzioni che si presentino come « necessarie » o come « accidentali ». Il punto sintomatico di questo passaggio è colto dal Sainati nella storia del termine συμβεβηκός (entro i *Topici*). Talvolta esso sembra significare « predicato », tal'altra « accidente »; nel primo caso fa parte del linguaggio della logica delle classi, nel secondo di quella modale. Le tra-

duzioni che non tengono conto (come per lo più accade) di questa evoluzione interna del termine non danno senso. Il Critico stabilisce con sicura filologia che nei libri II-III dei *Topici* è originariamente dominante il significato estensionale del συμβεβηκός, che così denuncia « l'assenza di ogni preoccupazione modale » (p. 72), mentre già dalle prime righe del libro IV si vede affermato il senso puramente modale di accidentalità, uso che si consolida nella formula κατὰ συμβεβηκός del libro VI.

Ora, quando Aristotele usa il termine per indicare la mera appartenenza non modalizzata (così in 155a, 28-36), concentra la modalità nei tre noti predicabili del « genere », del « proprio » e della « definizione », per i quali si esigono nuove regole di controllo della giustezza argomentativa. Ma appunto per doversi distinguere da queste modalità, il συμβεβηκός si definisce negativamente mediante queste sul loro stesso piano, assumendo così il nuovo senso di una modalità tra le altre, cioè della « accidentalità ». « Se... ogni asserzione dichiara un ' accadimento ', solo nelle asserzioni refrattarie alle regole dei tre citati predicabili l' ' accadimento ' si trasforma in ' accidente ' » (p. 75). Insomma, il predicato che non conviene per necessità di genere, né per necessità di proprio e nemmeno per necessità di definizione, conviene non-necessariamente, quindi accidentalmente.

Per stabilire le regole della modalità non basta considerare la mera estensione dei concetti, ma bisogna altresì, anzi in primo luogo, considerare i *significati* dei termini assunti come predicati (così, ad es., « bianco » è predicato accidentale di « uomo », « animale » è predicato necessario di « uomo », ma questa differenza modale non si può ridurre affatto a diversa quantità estensiva). Affrontando lo studio della « definizione », il Sainati può ora dimostrare come tutte le modalità si riportino in Aristotele al problema dell'essenza concettuale. Egli stabilisce così un profondo legame tra la dottrina della modalità e la teoria del τί ἦν εἶναι. Questo celebre concetto, punto cruciale di ogni interpretazione di Aristotele, è inteso, dopo uno studio circostanziato ricco sempre di « filologia » e « filosofia », come il complesso unitario dei « predicati interni all'essenza » (p. 87), o « ricostruzione analitica di quella sintesi originaria che è τὸ τί ἐστι come εἶδος della sostanza » (p. 88). Porre il problema del τί ἦν εἶναι di una cosa equivale quindi a ricercarne gli antecedenti concettuali, parti precedenti il tutto, cosa che si esprime nella definizione. Il τί ἦν εἶναι viene così epurato da ogni portata esistenziale. Di questo importante excursus interessa specialmente, per l'economia dell'opera, la conclusione: « se τὸ τί ἦν εἶναι è il contesto dei predicati ἐν τῷ τί ἐστι, rigorosamente esclusivo di ogni determinazione che si predichi κατὰ συμβεβηκός, la teoria dei predicabili ha già potenzialmente a disposizione un preciso criterio di decisione della modalità delle relazioni assertive... » (p. 91).

Dall'esigenza di applicare questo criterio sorge il problema della determinazione del genere e della differenza. Il Sainati sorprende le gravose difficoltà in cui si dibatte Aristotele a questo punto; questi da un canto tende ad assolutizzare il genere fino a farlo coincidere con l'essenza, ma d'altro canto non può relegare la differenza nel mero dominio dell'accidentale. Alla base del problema aristotelico sta la polemica antiplatonica; esso investe l'ulteriore pensiero dello Stagirita nella *Metafisica*. Per ciò che concerne i *Topici* ci si deve limitare, secondo il Sainati, a rilevare i due seguenti risultati: « *a*) il vero ' passato assoluto ' dell' εἶδος... è soltanto il genere, che dunque pretende di pareggiare il contenuto di τὸ τί ἦν εἶναι, ponendosi come esaustivo elemento strutturale necessario dell'εἶδος; *b*) ogni altra proprietà concettuale, che, diversa dal genere, non sia neppur dotata della virtù dieretica della differenza, è predicabile dell'εἶδος soltanto κατὰ συμβεβηκός » (p. 97). Per con-

cludere, l'essenza ha un rilievo modale in quanto predispone un rapporto gerarchico di subordinazione genere-specie che fonda la modalità del « necessario » e determina, per esclusione, quella del « contingente ». S'intravede così, dietro le regole modali, un mondo suddiviso in regioni eidetiche, rigidamente delimitate, che si riproduce nella « necessità » delle predicazioni e dà luogo, in altri casi, alla « accidentalità », allorché nella predicazione si connettano termini appartenenti a regioni diverse.

Queste regioni, o ambiti precostituiti al linguaggio, che fondano oggettivamente i valori modali, sono proprio le « categorie ». Dato che « le predicazioni essenziali (e, quindi, necessarie) si risolvono in rapporti predicativi infracategoriali, mentre le predicazioni accidentali (e, quindi, contingenti) equivalgono a nessi predicativi intercategoriali » (p. 105), si può vedere sorgere e sviluppare, nella stessa evoluzione terminologica, l'esigenza di sistemare generi e specie entro « categorie » (e come punto decisivo di questa evoluzione il Sainati indica i brani 120b 36 sgg. e 125b 15 sgg.). Alla διαίρεσις, d'impronta platonico-accademica, si sostituisce man mano l'espressione tecnica « categoria »; la necessità di fissare l'ambito di ciascuna categoria risponde alla fondazione della possibilità di predicare « necessariamente » (lasciandosi agli altri tipi di predicazioni il valore della « accidentalità »). La stessa « irreperibilità di un *summum genus* » (come è detto nel titolo del § 10) è in funzione della distinzione fondamentale delle due modalità (ché se esistesse quel *genus* non ci potrebbero essere predicazioni accidentali). « L'adiafora neutralità contenutistica (sc. dei termini estensionali massimi di « ente » e « uno ») non può non compromettere... la stessa funzione predicativa del termine in questione » (p. 107). Dall'analisi del Sainati resta chiaramente attestata l'origine logico-modale della celebre teoria nota come « analogia » (che troppo frequentemente vien vista in chiave metafisico-teologica). A tale *vexata quaestio* l'Autore dedica una lunga nota, che aiuta ad inquadrare prospettivamente le istanze contenute nei *Topici* (v. n. 56 alle pp. 139-144); ci basti qui averla segnalata.

Ora, se non esiste genere sommo predicabile, le categorie sono irriducibili e molteplici. Sorge così il problema della loro enumerazione completa, l'esigenza della quale per il Sainati discende dalle istanze argomentative dei *Topici*. « Omonimia è polivalenza semantica: ma, perché di tale polivalenza sia lecito parlare, è necessario esibire, determinandole e circoscrivendole con esattezza, le molteplici ' valenze ' ipotizzate: senza di che, l'omonimia sconfina nell'insignificanza » (p. 111). Per fare tuttavia fronte alle istanze (a cominciare dalla famosa « rapsodicità », che riceve qui la sua giustificazione positiva) contrarie a questa tavola chiusa, il Sainati afferma: « se in via di principio la tavola categoriale deve considerarsi... rigorosamente compiuta, tale compiutezza è poi, di fatto, una sorta di idea regolativa della ricerca induttiva, di cui sollecita l'indefinita prosecuzione... » (pp. 112-113).

Aristotele non manca di avvertire che la risoluzione della specie nel genere rischia di rendere inessenziale la « differenza », cui compete già la funzione di rendere attuale il genere stesso. Il Sainati coglie le varie incertezze di Aristotele su questo punto nei testi dei *Topici*, ove, come dichiara il nostro Critico, « è fin troppo chiaro che il problema, nella sostanza, sfugge del tutto alla sua presa » (p. 115). Quel che rimane è dunque il problema stesso e, quasi a mediare la difficoltà, Aristotele sembra deviare verso la trattazione del « proprio ». Le quattro forme del « proprio » fonderebbero (positivamente) altrettante predicazioni « contingenti ». Ma d'altronde la trattazione che si dà del « proprio » nel V libro non ci permette di intenderlo come meramente accidentale (pur rimanendo evidentemente inessenziale). Per Ari-

stotele questa modalità risulta « determinazione attributiva del genere, capace di restringerne — in veste di proprietà caratteristica — l'area estensionale » (p. 120), e perfino di assumere il carattere ἐξ ἀνάγκης oltre che di « in sé più noto ». Per il Sainati Aristotele lascerebbe qui la questione in una situazione di contrasto irrisolto, in una « situazione paradossale » (p. 122), per cui « nei libri V e VI... son reperibili crepe profonde, che fanno sospettare latenti contraddizioni teoriche e insufficiente rigore di fondazione speculativa » (p. 123).

Il risultato esterno, per così dire, cui l'Autore sembra tenere, è di avere evitato « il pericolo di una intempestiva trasformazione dell'*Organon*... in un testo, a suo modo completo, di ' logica formale ' di tipo moderno » (p. 126). Riconosciuta nell'Aristotele dei *Topici* l'esistenza di una « analisi formale della inferenza », bisogna ammettere che essa « presenta due limiti fondamentali: nel senso che... da un lato, è soltanto un momento (ancorché rilevante) di una più vasta ispezione delle norme disciplinari del discorso enunciativo; e, dall'altro, ignorando l'autarchia *linguistica* della forma strutturale... si ferma al livello metalinguistico delle ' regole '... senza presentarsi... come autosufficiente combinazione o manipolazione di segni o, in una parola, come ' calcolo ' » (pp. 127-128).

Passando allo studio delle *Categorie*, il Sainati comincia con il sostenere che il punto di vista « genetico-evolutivo » permette di dimostrare la paternità aristotelica dell'opera e di riconoscere l'autenticità dei così detti *Postpraedicamenta*, che si rivelano anteriori alle *Categorie* in senso stretto (cioè ai primi nove capitoli), poiché « più vicini al livello teorico della primitiva dialettica aristotelica » (p. 151). Si devono però respingere i tentativi di giustificazione globale dell'opera, riconoscendo ciò che in essa è inautentico, cioè « l'artificiosa sutura di due testi diversi e storicamente successivi » (p. 151). Il trattato rappresenta la « progressiva emergenza di una logica pura da una logica applicata » (p. 156), cosa che vien confermata dall'analisi del significato che successivamente assume il verbo ἔχειν. « Dal riportamento dell'ἔχειν — per il tramite dell'ἔν τινι εἶναι — all'ἐν ὑποχειμένῳ εἶναι si trae facile conferma della... tendenza aristotelica a ridurre la stessa predicazione accidentale al rapporto d'inerenza... » (p. 158).

Le tesi enunciate che si inseriscono organicamente nell'intera trattazione, sono sostenute da una ricca argomentazione contenutistica, che mira a fissare terminologicamente le distinzioni attraverso le quali si evolve il pensiero logico di Aristotele. Particolare menzione merita la tesi indicata innanzi sul rapporto tra i *Postpraedicamenta* e le *Categorie*.

La soluzione del problema storico-filologico permette poi al Sainati di reperire nel capitolo 10 delle *Categorie* il passaggio in atto da una logica delle classi ad una analisi delle proposizioni. « La logica della κατάφασις indurrà lo Stagirita a tematizzare quel problema del rapporto tra il predicato e il suo soggetto... che la dialettica dei *Topici* aveva eluso o tacitamente scontato » (p. 160). La trascrizione proposizionale della teoria dei contrari dimostra che le proposizioni contraddittorie non si possono concepire in meri termini di classi complementari, ove gli enunciati:

$$a \varepsilon A; \quad a \varepsilon -A,$$

sono ambedue affermativi e hanno perciò il loro presupposto esistenziale, dal quale « discende quella limitazione di validità che la vecchia interpretazione dell'antifasi in chiave di classi complementari era costretta a imporre alla regola dell'alternativa contraddittoria (per ciò stesso assimilandola alla regola

dei contrari senza ' termine intermedio ') » (p. 165). L'esigenza che qui muove Aristotele è quindi quella di una maggiore generalità e sistematicità scientifica. Il presupposto esistenziale vien tolto passando dalla forma « a ε -A » alla forma -(a ε A) (cfr. 13b 12-35). Da ciò il « successivo interesse dei capp. 1-9 delle *Categorie* per un'analisi strutturale della κατάφασις capace di giustificare l'eccedenza (o preminenza) logica, rispetto alla φάσις, della συμπλοκή proposizionale » (p. 166).

Il problema aristotelico centrato a questo punto dal Sainati si può definire problema della proposizione e di questo egli indaga l'evoluzione. Nelle *Categorie* compare una forma originaria di proposizione come connessione di soggetto e predicato, preposta alla determinazione funzionale di questi termini. Ora se le classi avevano trovato la loro garanzia ontologica nella catena di generi e specie legata alla « essenza », la garanzia ontologica delle proposizioni ha bisogno di una nuova fondazione. In questa fondazione il piano logico risulterà più decisamente distinto da quello ontologico, ma è sempre una distinzione che esige una più profonda correlazione, non già alcuna separazione. Non si deve però credere che Aristotele parli qui un doppio linguaggio, cioè uno logico ed uno ontologico. Il Sainati respinge a questo punto l'interpretazione della relazione fondamentale ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι come ontologica, opposta a quella logica καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι. « Le due formule in discussione, egli dice, intendono stabilire e riflettere una divergenza di strutture nel comune ambito delle ' connessioni ' predicative » (p. 170), come si può stabilire in base a chiari preannunzi contenuti nei *Topici*. La prima formula s'intenderà come predicazione copulativa, chiusa entro una regione categoriale che assicura il valore modale della necessità; la seconda come inerenza di predicato non-essenziale, determinante il valore modale della contingenza.

La problematica conseguente a ciò può ricondursi al concetto da me proposto di « possibilità della predicazione ». Sono « necessarie » le proposizioni in cui un predicato è attribuito ad un insieme di individui (ἄτομα, ora funzionalmente determinati come ὑποκείμενα) delimitato da un genere o da una catena gerarchica di generi e specie. Sviluppando la teoria della sinonimia dei *Topici*, Aristotele (come dimostra il Sainati) stabilisce nelle *Categorie* il concetto di predicazione sinonimica come « immediata e originaria... partecipazione di uno dei due sinonimi all'essenza dell'altro » (p. 174), concetto che si distingue dalla sinonimia indiretta come convenienza di uno stesso *logos* generico a specie diverse (o a individui diversi). L'espressione tecnica del rapporto diretto è data dalla prima formula della relazione predicativa, per cui « il predicato esibisce il τί ἐστι dell'ὑποκείμενον... e dunque l'ὑποκείμενον *è* ciò che di esso si predica.... Quell' ' è ' non è soltanto il simbolo di appartenenza di un elemento ad una classe, ma è anche segno di omogeneità intensionale tra i termini da esso correlati » (p. 174).

Trattando della seconda formula della predicazione, il Sainati vede addensarsi su di essa problemi di possibilità formale della proposizione, innanzitutto il problema della distinzione tra relazioni di appartenenza e relazioni di inclusione: Aristotele ha chiaramente intuito che, quando un termine compare come predicato di una inclusione e come soggetto di un'appartenenza, non si può concludere ad una proposizione che abbia come soggetto il soggetto della prima e come predicato il predicato della seconda. In breve: da $A \subset B$ e $B \in C$ non si può dedurre $A \subset / \in C$, poiché l'appartenenza costituisce un *dislivello di tipi*, come dice il Sainati facendo immediato ricorso a una ben nota teoria moderna. Solo che Aristotele, non concependo che due soli possibili tipi logici (individui e predicati eventualmente eterogenei ma non certo

appartenenti a tipi-di-predicato diversi), si trova a dover distinguere tra gli ἄτομα quelli che possono assieme fare da soggetto e da predicato. Ora la relazione dell'individuo al suo genere è caratterizzata come « inerenza siccome parte », sicché la « inerenza *non come parte* » diviene termine tecnico per designare « la *relazione non sinonima* di termini inseriti in regioni categoriali diverse, e la sua espressione logica rigorosa è... quella dell'*inesse* dell'attributo nel soggetto » (p. 180). I termini che fanno da soggetto e da predicato assieme (il B del nostro esempio) non si caratterizzano perciò in Aristotele mediante un tipo a sé, ma solo « per la loro essenziale disposizione a una funzione attributiva » (p. 181). La predicazione d'inerenza trova qui la sua giustificazione, in quanto rende conto di certe proposizioni non interpretabili come schiette attribuzioni. Posizione privilegiata e fondante in tutto ciò assumono gli assolutamente impredicabili, concetto da prendersi come definizione funzionale della « sostanza » (οὐσία). In conclusione si ottiene una visione completa delle possibilità della predicazione in base ai due modelli della predicabilità e dell'inerenza: « Se... l'assoluta impredicabilità definisce la classe delle ' sostanze prime ', e l'inerenza quella degli ἄτομα ' bifronti ' (sc. del tipo di B nel nostro esempio), e la doppia predicabilità quella degli εἴδη-γένη di questi ultimi, la predicabilità soltanto copulativa (rigorosamente esclusiva dell'inerenza) delimita la classe delle ' sostanze seconde ' » (p. 183). E nel carattere esistenziale della sostanza si ritrova a questo punto la garanzia ontologica del discorso « vero ». « Se il discorso logicamente interessante è per Aristotele la *ratio cognoscendi* della struttura ontologica dell'essere, questa, a sua volta, è la *ratio essendi* della struttura formale di quello » (p. 185). L'*assolutezza logica* è per il Sainati come la proiezione di una metafisica ontologica. Ma di questo problema egli ben a ragione non pone qui che le premesse, volendo restare aderente al testo di Aristotele.

Non minore interesse destano infine le *Categorie* in vista della soluzione del dualismo logico di intensionalità ed estensionalità. Il Sainati ci fa assistere alla progressiva affermazione del punto di vista formale-estensionale, con l'ampliamento dello schema di predicazione copulativa, svincolato dalla modalità e dalla sinonimia: come si può dire che un corpo (sostanza) è bianco (qualità), stante la non-omogeneità categoriale. Come si può attribuire copulativamente ad un soggetto S un predicato P senza attribuirgli la definizione di P ? Aristotele cercherebbe la soluzione del difficile problema ricorrendo ai concetti di omonimia e di paronimia. « In casi di tal sorta, il soggetto della predicazione ' accoglie ' il nome della determinazione originaria in esso inerente, ma non il suo concetto » (p. 188), che risulta modificato. Nella predicazione omonimica non vale la regola « *nota notae nota rei* » (che presuppone sinonimia); superare quest'eccezione significa fare un passo verso una più coerente formalità. L'omonimia pone il problema, « l'espediente della paronimia » (p. 189) tende alla soluzione. Sostituendo infatti alla qualità che inerisce in un soggetto la forma paronima aggettivale corrispondente, si ottiene una forma generale unica di proposizione, come nesso soggetto-predicato concepito in termini di pura estensionalità: i termini che ineriscono si trasformano in predicati copulabili.

Veniamo infine al *De interpretatione*. Il Sainati giudica il trattato come « momento provvisoriamente — e certo originalmente — conclusivo di un discorso, che ha nella topica più antica e in precise assunzioni delle *Categorie* le sue indispensabili premesse » (p. 204); nel complesso gli appare « come una ripresa abbastanza puntuale di determinati temi logici dei *Topici* » (p. 204). L'evoluzione segnalata consiste principalmente nell'atteggiamento puro-teoretico che si sostituisce a quello normativo dei *Topici*, nella conversione della

logica applicata in logica pura, nel predominio dell'estensionalismo come criterio per intendere la proposizione (il che conferma e « consolida... la garanzia ontologica del discorso assertivo, già proposta dalle *Categorie* » (p. 206)) e nel compiuto spostamento dell'attenzione sulla proposizione anziché sui termini.

Il primo, grosso problema di contenuto affrontato dal Sainati è quello del rapporto tra semanticità ed apofanticità, tra significato interno e riferimento alla realtà, in breve tra il discorso e l'essere. La questione è vista riflessa nei due sensi di « essere », esistenziale e copulativo. Si dimostra il « disimpegno della semantica dalla ontologia », costantemente perseguito da Aristotele e si fa vedere il salto dalla dimensione semantica a quella assertiva, la quale presuppone naturalmente la prima. Si scopre nei testi « una rigorosa divaricazione tra l' ' essere ' e i termini verbali in base al contrasto tra la semplice copulatività del primo e la semanticità dei secondi » (p. 216) e la « risoluzione del verbo... in semplice segno di una determinazione attributiva » (p. 217), che sbocca nel conferimento di un « preciso valore esistenziale... alla copula, sì che... l'istituzione di un nesso copulativo è, *insieme*, un'asserzione di esistenza o di inesistenza » (p. 218). Ma tra i due usi di « essere » non esiste un definitivo contrasto, sibbene un « diverso grado di complessità strutturale della sintesi assertiva » (p. 219), il significato essendo traducibile con la formula $\exists x(fx)$ e quello copulativo rispondendo a $\exists x(fx.gx)$. In ogni caso « l' ' essere ', quand'anche si carichi di una funzione copulativa, non dimette per questo il suo valore esistenziale...; quella funzione si propone, rispetto a questo valore, come *aggiuntiva* anziché come *sostitutiva* » (p. 220). Si viene così a risolvere, in modo abbastanza convincente, una questione che, per le sue implicazioni metafisiche, era rimasta confusa ed aggrovigliata.

L'Autore si sforza quindi di trovare un'interna motivazione del discorso aristotelico sull'antifasi, il quale tenderebbe a giustificare il principio del terzo escluso in termini di logica della proposizione e mediante la messa fuori causa delle opposizioni che non abbiano natura formale. L'inquietante dimensione esistenziale, capace di introdurre istanze di per sé resistenti alla formalizzazione, viene anch'essa inglobata nelle teorie semplificative del *De interpretatione*, « nel senso che Aristotele sembra ora deciso a risolvere la problematica delle asserzioni esistenziali in quella delle asserzioni copulative per la sottintesa presupposizione delle prime alle seconde » (p. 226). Si possono così seguire le diverse e convergenti motivazioni che portano alla teoria del quadrato logico, sulla base dei tentativi formali compiuti da Aristotele nelle opere precedenti. Essenziale è per il Sainati tener presente il significato esistenziale delle proposizioni affermative, il che implica una riformulazione dell'intero quadrato, ove si fa vedere che « l'interpretazione copulativo-esistenziale dell'apòfasi aristotelica, da noi proposta nelle forme illustrate, permette una rigorosa e coerente giustificazione di *tutte* le regole aristoteliche del quadrato delle opposizioni » (p. 234), in base ai principi di non-contraddizione e del terzo escluso. La formulazione anzidetta può così riassumersi:

(A)	$(\exists x)(fx) . \sim (\exists x)(fx . \sim gx)$	$\sim (\exists x)(fx . gx)$	(E)
(I)	$(\exists x)(fx . gx)$	$\sim (\exists x)(fx) \vee (\exists x)(fx . \sim gx)$	(O)

Il punto fondamentale è costituito, come si è accennato, dalla rivendicazione del carattere esistenziale di (A) e (I), di contro al carattere non-esistenziale di (E) e (O), ove la distinzione viene imputata « piuttosto alla qualità che non alla quantità delle ' asserzioni ' stesse » (p. 238).

Per leggere Aristotele si debbono quindi impiegare formule esattamente

corrispondenti al suo pensiero e non forzare il testo per farlo combaciare con un sistema preconcetto, già stabilito prima della lettura. Il Sainati ritiene quindi necessario fare del simbolismo un uso « tanto flessibile da non tradire... le premesse e gli sviluppi del discorso teorico di Aristotele » (p. 239); inoltre l'Autore ritiene impossibile « togliere, malgrado la precisata flessibilità d'impiego, ogni sfasatura tra linguaggio aristotelico e linguaggio modernamente simbolico » (p. 239).

Queste prudenti limitazioni, come vogliamo osservare, non dovrebbero però indurre il lettore a credere che ci sia in Aristotele una logica o una logicità essenzialmente intraducibile in termini formali, o addirittura alternativa rispetto alla logica formale modernamente intesa. La grossa questione, probabilmente la più impegnativa di tutto il lavoro del Sainati, è affrontata da lui nel primo capitolo del saggio. Qui, in polemica contro le letture « formalistiche », compiute specie di recente, della logica aristotelica (ma più in particolare degli *Analitici*), il Sainati giunge, dopo complessa argomentazione, alla conclusione di una necessaria « reciproca incongruenza formale delle due teorie logiche » (p. 11), cioè di quella aristotelica e di quella, per intenderci, « moderna » dei predicati. Si tratta sempre delle leggi del quadrato; ovviamente questa incongruenza formale non viene ammessa tra la teoria aristotelica e la trascrizione offerta dal Sainati stesso che abbiamo testè riportata. Vorremmo avvertire il lettore di tener conto dell'ultimo capitolo per completare il senso delle tesi polemiche contenute nel primo.

Torniamo al *De interpretatione*. Gravi problemi esegetici sono sollevati dai capitoli 9, 12 e 13. Spiegata la presenza del cap. 9 (che tratta dei così detti « futuri contingenti ») come aggiunta postuma in difesa del principio del « terzo escluso », il Sainati rovescia la tesi interpretativa del Maier (il quale vedeva in quel capitolo la conclusione di una polemica antimegarica di Aristotele) e sostiene che lo Stagirita a questo punto « intende prevenire le conseguenze deterministiche di una possibile lettura della teoria dell'alternativa antifatica in chiave paleo-megarica » (p. 246). Il famoso « argomento maestro » di Diodoro Crono sarebbe una risposta alla tesi di Aristotele il quale lo avrebbe in un tempo successivo confutato nei capp. 3-4 del libro nono della Metafisica. Il Sainati si oppone anche qui alle forzature interpretative che attribuiscono ad Aristotele l'invenzione di una logica trivalente, con la conseguente negazione del principio del « terzo escluso ». Egli, riportata la questione nei termini più propriamente aristotelici, fa vedere come il problema risulti allargato dalla ricezione e dall'approfondimento di teorie precedenti (contenute nelle *Categorie*), notando l'interpretazione aristotelica « dei valori di verità come funzioni del tempo » (p. 257), in rapporto al problema (prima dialettico e poi logico-teorico) della verificazione e della falsificazione del discorso. Con buon rigore formale e l'uso di quantificatori temporali si ricostruisce il procedimento aristotelico che culmina nella tesi

$$N\,(pt') \supset (t)\,(t' < t \supset V\,(t)\ \text{`}p(t')\text{'}),$$

(ove N sta per « necessario », V sta per « vero », e p(t) significa la proposizione p al tempo t). La formula indicata non implica affatto la verità di questa altra tesi (compromettente il principio in questione):

$$p(t') \supset (t)\,(t < t' \supset V(t)\ \text{`}p(t')\text{'}).$$

Si desume infine:

$$\sim (V\text{`}p' \supset N(V\text{`}p')).$$

Per salvare dunque la validità incondizionata del principio basta rifiutare il principio megarico, che fa conseguire alla verità la necessità. Si può così « *ab omni naevo vindicare* » il tormentato cap. 9, che già altri ha fatto oggetto di diversi rimproveri logici (rivelantisi ora frutto di impazienza teoretica). L'ultima conclusione dei nutriti calcoli logici del Sainati è dunque: « la previsione dell'alternativo valore di verità delle due asserzioni contraddittorie *de futuro*, pur postulando l'*incompossibilità* della verità dell'una e di quella dell'altra, ne ammette tuttavia la rispettiva *possibilità* » (p. 261).

L'introduzione del tempo porta Aristotele ad affrontare il problema della modalità; da qui i capitoli 12 e 13 del *De interpretatione*. Ma non si tratta già, osserva il Sainati, di proposizioni *modalmente* modificate, sibbene di predicati di proposizioni, come sono innanzitutto qui il vero e il falso, « il che comporta che le meta-asserzioni con essi costruite siano formalmente strutturate secondo le regole della logica assertoria » (p. 263). Atteggiamento diverso assumerà Aristotele negli *Analitici Primi*. Stante quest'impostazione, incombe ora al critico d'intendere quel complessivo enigma che è costituito dal capitolo 13. Questo enigma è stabilito esplicitamente dallo stesso Aristotele, il quale osserva che alla possibilità consegue la non-impossibilità così come alla non-possibilità consegue la impossibilità, sia per l'affermativa che per la negativa, mentre come alla possibilità consegue la non-necessità, così alla non-possibilità consegue la necessità della negazione e come alla possibilità della negazione consegue la non-necessità della negazione, così alla non possibilità della negazione consegue la necessità della affermazione. In simboli abbreviativi:

$$\begin{cases} P'p' \supset \sim I'p' \\ \sim P'p' \supset I'p' \end{cases} \quad \begin{cases} P' \sim p' \supset \sim I' \sim p' \\ \sim P' \sim p' \supset I' \sim p'; \end{cases} \quad \begin{cases} P'p' \supset \sim N'p' \\ \sim P'p' \supset N' \sim p'; \end{cases}$$

$$\begin{cases} P' \sim p' \supset \sim N' \sim p' \\ \sim P' \sim p' \supset N'p' \end{cases}$$

La palese anomalia di questa tabella e l'assurdo $N'p' \supset \sim N'p'$, che ne deriva, portano Aristotele ad adottare $P'p' \supset \sim N' \sim p'$ e quindi $P' \sim p' \supset \sim N'p'$. « Si deve, allora, concludere che l'anomalia rilevata in precedenza era non tanto una strana apparenza da spiegare nei termini inizialmente proposti da Aristotele, quanto un errore da eliminare, com'è stato in effetti eliminato » (p. 270). A me pare che senza questa ipotesi interpretativa l'enigma aristotelico non si possa spiegare.

Il resto del capitolo 13 si spiega con il carattere non definitivo della conclusione raggiunta: Aristotele, non avendo applicato la regola, secondo la quale se α non consegue da β allora da β deve conseguire $\sim \alpha$, alla consecuzione da P'p', lascia ancora implicitamente valere l'assurda formula $N'p' \supset P'\frac{1}{3}p'$. « Non resta, pertanto, che ipotizzare la tacita presenza di una *quaternio terminorum*: ossia, più esplicitamente, di valori semantici non omogenei della formula « P'p' » in $N'p' \sim P'p'$ e in $P'p' . P' \sim p'$ (p. 271). Ammesso dunque $p \supset P'p'$, si ricava $P'p' \equiv (\sim N' \sim p' . \sim N'p')$, ove P ha un significato diverso da quello dato da $P'p' \equiv \sim N' \sim p'$. Detto P_1 il primo e P_2 quest'ultimo, si può « concludere che il cap. 13 del *De interpretatione*... altro non è che la storia del progressivo chiarimento della distinzione tra « P_1'p' » e « P_2'p' »... su cui farà successivamente perno la discussione dell'ἐνδεχόμενον negli *Analitici primi* (p. 273).

Nella nostra esposizione abbiamo dato scarso rilievo al primo capitolo dell'opera sainatiana, ove si criticano Łukasiewicz, Patzig ed altri « forma-

listi » per gli errori che questi credono di trovare in Aristotele. Il Sainati osserva « che quei presunti errori e inesattezze sono il naturale portato di una ben determinata situazione culturale, da cui è impossibile prescindere per una non arbitraria definizione storica dello stesso eventuale formalismo aristotelico » (pp. 6-7). Ora è facile comprendere che gli interessi di coloro che hanno scoperto qui presunti o reali errori aristotelici non sono gli interessi storiografici che il Sainati fa suoi. Si tratta di punti di vista diversi; quello scientifico-esatto rischiava di oscurare quello storiografico, che l'opera del Sainati fa riemergere nel suo valore e significato.

Ci esimiamo dall'entrare nel merito della questione che non potrà essere discussa a fondo prima che il Sainati abbia portato a termine il suo lavoro nel secondo volume, ove ci presenterà la sua lettura di quei testi che sono serviti ai « formalisti » per la loro utilizzazione di Aristotele. Per ora ci contenteremo degli interessanti rilievi critici introduttivi del primo capitolo, al quale preferiamo rinviare direttamente il lettore.

Per concludere, rileveremo la forbitezza letteraria dello stile sainatiano, insolita per la verità in opere di logica pura, specialmente nei passi non infrequenti animati da pathos polemico. Forse qualche lettore potrebbe preferire una prosa più modesta, che lo aiuti nella comprensione delle difficili questioni trattate, alla fruizione estetica del bello stile del Sainati.

FILIPPO COSTA

HEINZ ZAHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im XX. Jahrhundert*, München, Piper Verlag, 1966 (trad. it. *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1969, pp. 405).

Anche chi non crede alla « teologia » nel significato ecclesiale del termine non può non interessarsi di un libro come questo, poiché, appena lo prenda a leggere con animo spregiudicato, s'accorge che la presunta storia di una realtà in cui non crede è di fatto la storia di realtà in cui non può non credere: storia di annunci religiosi ed etici, alcuni di rara potenza e già rivelatisi di efficacia storica grande (si vedano le pagine su Barth, Bonhoeffer e Tillich); storia di un autentico pensiero filosofico (cfr. le pagine sulla teoria del sacro di Rudolf Otto, sulla ontologia di Paul Tillich, sull'etica di Helmut Thielicke, sulle discussioni relative al problema dell'interpretazione sorte, negli anni venti, intorno alla *Lettera ai Romani* di Karl Barth, e, dopo il '41, intorno alla proposta di demitizzazione del cristianesimo di Rudolf Bultmann); storia di acquisti esegetici e, conseguentemente, di conquiste storiografiche. Anche sotto quest'ultimo aspetto il lettore può in questo libro seguire, e sempre sulla scorta di una guida sicura e chiara, le vicende dell'esegesi neotestamentaria nelle sue tappe fondamentali: dall'« escatologismo conseguente » di Johannes Weiss e Albert Schweitzer, tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, alla *formgeschichtliche Methode* di Martin Dibelius e Rudolf Bultmann, il cui inizio cade negli anni venti, al contemporaneo ritorno al problema del Gesù storico per opera di Ernst Käsemann, di Gerard Ebeling, di Günther Bornkamm, di Werner Georg Kümmel.

Lo Zahrnt ha innanzitutto una capacità invidiabile di ascoltare, di intendere il pensiero degli altri nel motivo e nella intenzionalità più profondi, e di esporlo con una discorsività e con una chiarezza che sarebbe errato confon-

dere con quelle del semplice divulgatore. In realtà si tratta della chiarezza che nasce dalla conoscenza e dal dominio dei testi, dalla rimeditazione personale dei problemi, dall'obbedienza al precetto di non parlare se non dopo che si è ben fatto chiaro a se stessi il problema. Proprio nel momento in cui l'ethos dell'ascolto minaccia di avere il sopravvento esclusivo, proprio a quel punto lo Zahrnt mostra con vigore la sua autonomia critica.

Se si dovessero indicare schematicamente gli interessi fondamentali che guidano e animano questo profilo storico della teologia protestante del secolo XX, essi si potrebbero forse raccogliere in quattro punti.

L'attenzione dello Zahrnt si volge innanzitutto agli annunci religiosi, alle parole profetiche. Tre figure dominano sotto questo riguardo: Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich — tre figure tra loro molto diverse, ma accomunate dalla nobiltà e dal coraggio con cui reagirono in nome della fede al nazismo. Il messaggio di Barth è nel *Romerbrief* (1918-1921 [2]): un richiamo, di violenza profetica, alla « divinità di Dio ». Dio è Dio e l'uomo è l'uomo. Una « differenza qualitativa infinita » intercorre tra Dio e l'uomo. Questi, per sé, con le sue forze, è incapace di salvezza. La salvezza può venire solo da Dio. Dio si è rivelato in Cristo e solo in Cristo. L'unico luogo in cui l'uomo può incontrare la rivelazione di Dio è la Scrittura Sacra. Nello sviluppo ulteriore il Barth è venuto attenuando la crudezza con cui nella *Lettera ai Romani* aveva sottolineato la distanza di Dio, ed è venuto accentuando il motivo del Dio che viene incontro all'uomo, sì che allo Zahrnt pare di poter caratterizzare l'evoluzione dell'annuncio barthiano come il passaggio dal motivo della « divinità di Dio » a quello dell' « umanità di Dio ». Ma se, in questo passaggio, una luce meno cruda si viene proiettando sull' uomo, ciò accade non in virtù di una rivalutazione dell' uomo nella sua autonoma natura, bensì per una accentuazione estrema del motivo della *grazia* e del Cristo, attraverso cui unicamente la grazia si media. Di qui quel cristocentrismo, quella « concentrazione cristologica », quell'« universalismo cristologico », che caratterizzano la *Kirchliche Dogmatik*. « Barth però, ponendo Gesù Cristo come inizio e fine della sua teologia, non si riferisce all'incarnazione di Cristo, a ciò che è avvenuto in Palestina negli anni fra l'uno e il trenta, ma alla preesistenza di Cristo, a ciò che, prima, nell'eternità è accaduto in cielo. Detto in altro modo, quando riflette su Gesù Cristo, egli non comincia « dal basso », dalla carne, dall'uomo Gesù di Nazareth, come consiglia Lutero, ma « dall'alto », dal Figlio di Dio, dalla Seconda Persona della Trinità... Ciò significa che quando Barth pensa critologicamente, egli pensa insieme trinitariamente. La sua dogmatica è, come dottrina su Gesù Cristo, dottrina della Trinità » (p. 117). Sennonché Barth « mentre con le sue speculazoni trinitarie si innalza al cielo, ci toglie la terra sotto i piedi » (p. 134). In realtà è proprio la *Geschichtslosigkeit*, l'assenza della storia, «il male fondamentale di tutta la teologia barthiana» (p. 134). « Questo teologico ' volo stratosferico ' di Barth non va imputato alla sua concentrazione cristologica, ma al fatto che egli colloca questa concentrazione cristologica nel cielo e che ancora una volta concentra, per così dire, tale concentrazione cristologica in un evento interno alla Trinità. In tal modo l'evento della rivelazione si riduce a un monologo che Dio tiene con se stesso, come Padre, Figlio e Spirito Santo. Da questo circolo trinitario Barth non sa più uscire. Così tutto è già anticipato in un *perfetto* che riporta all'origine del tempo, quasi si dovrebbe dire a un *piuccheperfetto*. Tutto, non solo è già stato deciso, ma si è già anche compiuto nell'eternità; ciò che accade nel tempo è solo l'attuazione della decisione originaria di Dio, in fondo, solo la copia di un modello eterno » (p. 142).

« In Bonhoeffer c'è la stessa " concentrazione cristologica " che in Barth.

Ma le conseguenze che ne trae, vanno in altra direzione... Dove Barth è affascinato dal cielo, Bonhoeffer è impegnato nel mondo » (p. 209). Anche in Bonhoeffer c'è una radicale svalutazione della *religione* e una contrapposizione della *religione* alla *fede*, ma la svalutazione della religione ha in lui altro significato. « Per la verità Bonhoeffer non dà mai una definizione precisa e sintetica di ciò che egli intende per religione; purtuttavia quel che egli viene via via dicendo sulla religione converge a tal punto in una direzione unica che non riesce difficile cavarne per lo meno un'idea approssimativa. Questa idea è senza dubbio unilaterale e non esente da tratti polemicamente deformanti. Ecco i termini che valgono a caratterizzarla: *metafisica, individualistica, antropocentrica, pietistica, mistica* — oppure: *al di là e al di qua — Deus ex machina — salvezza eterna — salvezza nell'aldilà.* ... La caratteristica decisiva di ogni ' religione ' sta per Bonhoeffer nel pensare su due piani: in una sfera superiore, trascendente, esiste Dio; in una sfera inferiore, terrena, l'uomo: Dio interviene dall'alto, come il Deus ex machina della tragedia antica, in questo mondo, e l'uomo, dalla prigionia di questo mondo inferiore, anela all'altro, superiore e trascendente, anela alla salvezza in un aldilà migliore. Presupposto di questo pensare metafisico a due piani è l'accettazione di un apriori religioso, cioè l'ammissione che è costitutiva dell'uomo una disposizione religiosa così che la religione viene a trovare fondamento in una struttura dello spirito umano. — Da quando esiste, il cristianesimo è vissuto in simbiosi con questa ' religione '. Ora però l'età della religione è finita. Un apriori religioso non esiste » (pp. 171-2). Il senso profondo del messaggio di Bonhoeffer è, mi pare, felicemente colto — attraverso e oltre le tormentate e tormentanti ambiguità in cui si è espresso — in alcuni passi che pure giova leggere direttamente. « L'essenza dell'autonomia dell'età moderna consiste nel fatto che Dio viene progressivamente rimosso dal mondo e che l'uomo vive alla fine senza Dio Ed è proprio questo senza Dio che viene confermato dal messaggio biblico. Proprio la stessa cosa accade nella rivelazione del Cristo: Cristo deve soffrire nel mondo e viene alla fine cacciato dal mondo, e messo in croce. Il motto dell'autonomia dell'età moderna — *etsi Deus non daretur* — è paradossalmente confermato dalla parola di Cristo sulla croce: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato ? » (p. 202). « La religione indica all'uomo, preso dalla difficoltà e dalla sofferenza, l'onnipotenza di Dio che, come un Deus ex machina, interviene dall'alto nel mondo. La fede cristiana, al contrario, annuncia la presenza del Dio umiliato nel mondo e addita all'uomo l'impotenza e la sofferenza di Dio: solo il Dio che soffre è in grado di aiutare » (pp. 202-203). « Interpretazione non-religiosa significa per Bonhoeffer interpretazione cristologica. Il tratto fondamentale di essa è la theologia crucis. Dio stesso ha sofferto fino in fondo, assumendolo su di sé, l'abbandono di Dio. Ciò conferisce alla vita cristiana il suo paradigma e il suo imperativo. Il senso dell'interpretazione mondana della Bibbia si fa più chiaro nella concretezza dell'esistere che non nello speculare » (p. 203). « L'esperienza della Trascendenza si realizza, non già religiosamente nel rapporto con Dio come l'Essere supremo e perfettissimo, bensì mondanamente nell'esistere per gli altri — proprio come ' Dio è apparso in figura umana ', come Gesù fu ' l'uomo che esisteva per gli altri '. Così il farsi uomo di Dio comporta il farsi uomo dell'uomo » (p. 203). Ma per cogliere il senso reale e profondo del messaggio di Bonhoeffer forse niente giova più che la testimonianza — dallo Zahrnt riportata — che sulla morte di lui ha lasciato il medico del campo di concentramento di Flossenburg: « Il mattino, press'a poco tra le cinque e le sei, i prigionieri, tra cui l'ammiraglio Canaris, il generale Oster, il generale Thomas e il magistrato Sack furono fatti uscire dalle celle e vennero loro lette le sentenze del tribunale militare. At-

traverso la porta semiaperta, nella stanza di una delle baracche, vidi il pastore Bonhoeffer, ancora vestito da prigioniero, raccolto in profonda preghiera col suo Dio. L'abbandono e la certezza di esaudimento, che trasparivano dal modo di pregare di quell'uomo eccezionalmente simpatico, mi colpirono profondamente. Sul luogo del patibolo recitò ancora una breve preghiera e poi salì con coraggio e compostezza la scaletta della forca. Nei quasi cinquant'anni da che esercito la professione di medico, mai ho visto un uomo morire con tale abbandono in Dio » (pp. 213-4) [1]).

Una nota di forte e aperta saggezza, nata dalla esperienza del tragico che è nell'esistenza e dalla vittoria su questo, caratterizza il messaggio religioso del Tillich, che vuol essere, fondamentalmente, un aiuto al *coraggio di esistere*. Delle tre forme fondamentali di angoscia — della *morte*, della *dannazione eterna*, della *mancanza d'un senso* dell'esistere — è, secondo il Tillich, questa ultima quella che caratterizza l'uomo moderno. Non l'ira, ma l'assenza di Dio lo terrorizza; e ciò che egli chiede non è d'esser perdonato, ma d'esser sottratto alla disperazione del non senso. Sembra che due divinità del tardo mondo antico — Tyche e Heimarméne, Caso e Destino, — abbiano oggi ripreso signoria sugli uomini. « Come in tutti i tempi, ciò di cui si tratta è il ricongiungimento dell'uomo con Dio. Tale ricongiungimento costituisce, come sempre, il centro di ogni religione autentica. Ma questo ricongiungimento, se deve essere realmente una risposta al problema esistentivo dell'uomo moderno, non può risultare soltanto come la risposta all'angusto problema della salvezza eterna dell'anima del singolo, ma deve risultare come la risposta al problema ben più ampio, anzi addirittura cosmico, di una nuova creazione, di una nuova realtà, di un nuovo essere. — *Nuovo essere*: il concetto di essere affiora così, in Tillich, per la terza volta a un punto decisivo. La prima... nell'*antropologia*: l'uomo è separato dal fondamento e dal senso dell'essere, esiste nella condizione dell'alienazione — perciò si pone il problema dell'essere vero. La seconda... nella *teologia*: Dio è l'Essere stesso, il fondamento e il senso dell'essere, la forza dell'essere, la quale contrasta al trapasso dell'essere nel non-essere — perciò Dio è la risposta alla domanda dell'uomo sull'essere. Ora il concetto di essere affiora per la terza volta nella *cristologia*: Gesù è, come il Cristo, la manifestazione del nuovo essere. — In Gesù Cristo il nuovo essere si è manifestato nell'esistenza di un singolo. In lui il Logos universale, presente in ogni ente, è divenuto concreta realtà in un io individuale. Questo è il paradosso — l'unico, ma universalissimo paradosso — del cristianesimo » (pp. 419-20).

Spirito aperto, costituzionalmente aconfessionale ed ecumenico, il Tillich riconosce la presenza di verità che è in ogni religione; in consapevole contrapposizione al Barth rifiuta l' antitesi religione-cultura, avvertendo la luce religiosa che immane in ogni forma autentica di cultura e di civiltà. « L'universo — egli scrive — è santuario di Dio. Ogni giorno è giorno del Signore, ogni banchetto è banchetto del Signore, ogni opera è il compimento di un compito divino, ogni gioia è una gioia in Dio. In ogni istanza particolare (lett. pre-

---

[1]) Si è sopra parlato della capacità dello Zahrnt di cogliere il senso ultimo del messaggio di Bonhoeffer al di là delle sue oscillazioni. Non si può tuttavia negare che qualche incertezza rimane nella sua interpretazione, e questa riguarda soprattutto l'accostamento del motivo della « mondanizzazione del mondo » (l'uomo moderno, uscendo d i minorità, avrebbe progressivamente rimosso Dio come ipotesi necessaria al suo interpretare e come presupposto necessario al suo vivere e fare) e del motivo dell'« abbandono di Dio », che trova la sua espressione suprema e paradigmatica nell'invocazione di Gesù sulla croce. È evidente che si tratta di motivi radicalmente diversi, ma tale contrasto non pare messo in risalto dallo Zahrnt.

liminare) è presente una istanza ultima che la santifica » (p. 430). È questo costituzionale « ecumenismo » che ispira tutti gli aspetti più tipici del pensiero del Tillich: dalla sua interpretazione della *giustificazione* a quella del *principio protestantico*. « Tillich... applica il principio di giustificazione per la fede non solo alla vita religioso-morale, bensì anche a quella *religioso-intellettuale*: non solo il peccatore, ma anche colui che dubita viene giustificato mediante la fede. Al fondo di ogni dubbio serio si nasconde, secondo il Tillich, una fede, la fede nella verità. Chi dubita nella verità testimonia proprio con ciò la sua infinita passione per la verità » (p. 443). L'ateismo diventa per tal modo una « impossibilità », una « illusione », perché « il dubbio sul senso della vita è espressione del suo senso, e l'esperienza della separazione da Dio una espressione della sua presenza; Dio è presente in ogni atto di fede, anche quando l'atto di fede include la negazione di Dio » (p. 445). La scaturigine unitaria e vivente di tutto ciò che gli si è venuto rivelando come valore è dal Tillich indicata in quel che egli chiama il « principio protestantico ». Tale « principio », che non è da confondere con la « realtà protestantica », « rappresenta la ' protesta profetica ' contro ogni tentativo di scambiare per incondizionato qualcosa — quale che sia — di condizionato, di innalzare ad infinito qualcosa di finito, sia questo una forma statale, una visione del mondo, un sistema sociale, una classe, o anche una gerarchia, una chiesa, una confessione, un dogma, la Bibbia stessa. Il principio protestantico investe tutte le autorità, le forze, le tradizioni consacrate e le sottopone a critica. Esso combatte contro ogni oggettivazione di Dio, non tollera luoghi, persone, azioni, ore sacre: nessuno può rinserrare il Divino nello spazio e nel tempo. Nella sua ardente protesta contro ogni forma di oggettivazione di Dio la teologia del Tillich raggiunge quasi il pathos profetico. Il principio protestantico culmina nella affermazione che non esiste verità di fede incondizionata — all'infuori di questa sola: che nessun uomo la possiede. A simbolo di ciò il cristianesimo ha la croce di Cristo: il " Figlio di Dio " non è stato ucciso dai miscredenti, per un loro essere contro la verità divina, bensì dai credenti che pensavano di possedere la verità divina. La croce segna così il giudizio di condanna su ogni pretesa umana alla verità e all'autorità assoluta » (pp. 450-1). Il principio prostestantico non è legato al protestantesimo come realtà storica, anzi neppure al cristianesimo: « esso si manifesta anche in tutte le altre grandi religioni, anzi non soltanto nelle altre religioni, ma negli altri movimenti spirituali in generale » (p. 452).

Il secondo interesse fondamentale dello Zahrnt va al nuovo configurarsi dell'etica nella teologia protestantica, anzi cristiana in generale, per il maturare di quel senso di responsabilità nel mondo, di cui Bonhoeffer è il testimone più alto. Il mutamento verificatosi nella coscienza cristiana consiste sostanzialmente in questo. Proprio il senso cristiano porta a non assumere come fine primo e diretto nella propria preoccupazione e azione la salvezza individuale della propria anima: esso porta a preoccuparsi, non di sé, ma degli altri. Il preoccuparsi degli altri non investe però il semplice rapporto immediato io-tu, ma concerne anche le strutture del vivere sociale nelle sue varie forme. Non interessa una sfera particolare della vita — quella appunto che si diceva dell'anima — ma tutta la vita. La presenza di Dio, la responsabilità di fronte a Dio, la filtrazione dell'eterno non sono solo nel pregare: sono — debbono essere — in ogni forma del vivere e dell'operare, si chiami questa filosofia, scienza, politica, economia. E questo preoccuparsi degli altri è, sì, un preoccuparsi religioso, che ha pertanto un orizzonte ultramondano, ma è innanzitutto un preoccuparsi di loro nel loro esistere terreno. La libertà e la giustizia, che il Vangelo chiama ad amare a volere, non sono realtà da attendere, in semplice orazione, nel regno dei cieli; sono realtà da attuare qui attraverso un impegno storico.

Da questo nuovo atteggiarsi del senso della responsabilità morale della coscienza cristiana, sono nati, per la teologia, compiti nuovi. Lo Zahrnt dedica la parte centrale del libro proprio al lavoro compiutosi in relazione ai problemi nati dalla svolta accennata. Assumono così ampio rilievo le discussioni intorno al problema dei *due regni* (v. cap. VI), e centrale diventa, sotto questo riguardo, la figura del Thielicke, cui si deve lo sforzo maggiore compiutosi in campo protestante, per togliere i principi onnifondanti — quali, nel caso, il principio della *giustificazione* — dalla loro tradizionale genericità e pensarli nella concretezza di una « teoria materiale dei valori » (cfr. p. 237).

Il terzo interesse fondamentale è rappresentato dal problema dell'*identità* e dell'*innovamento* del messaggio cristiano. « La Bibbia come documento della rivelazione di Dio è una grandezza storica — ma noi viviamo e crediamo oggi: ora, come può ciò che è accaduto ed è stato scritto più di 2000 anni fa acquistare significato per noi oggi, non già semplicemente nel senso di una presenza operante nella storia, bensì in quello di qualcosa che mi tocca esistentivamente ? Come può una tradizione storica — anche nel caso debba ammettersi che si tratta di una parola di Dio — essere da noi oggi nuovamente percepita come una parola che Dio rivolge direttamente a noi ? Come può ciò che accadde una volta, accadere oggi di nuovo ? Come può un *factum esse* trasformarsi in un *fieri* ? » (p. 262). Cade qui la trattazione del problema bultmanniano della demitizzazione.

Il quarto interesse fondamentale, strettamente connesso all'ultimo accennato, concerne la ripresa del problema del Gesù storico e del rapporto tra il Gesù storico e il Cristo della fede. A questo problema lo Zahrnt aveva già precedentemente dedicato un fortunato libretto, dal titolo *Es begann mit Jesus von Nazareth*. Die Frage nach dem historichen Jesus (Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1960, 5. überarbeitete Auflage, 1964). Il problema è quello del rapporto tra il *Gesù storico* e il *Cristo della fede*. La fede cristiana non si fonda su astratte verità eterne, ma su un *evento* che si colloca nella storia: su una *Persona*, vissuta in un determinato momento del tempo e in un determinato luogo. È in un particolare relazionarsi con l'evento compiutosi in quella Persona che l'uomo attinge la salvezza. « Questa è la parola della fede che noi predichiamo. Poiché, se tu confesserai con la tua bocca che Gesù è Signore, e crederai col tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo » (*Rom.*, 10, 8-9). Ma questo Gesù Signore, questo Gesù Salvatore universale della fede è proprio il Gesù di Nazareth ? Quel che la fede dice di lui è proprio quello che la storiografia può, attraverso lo studio delle fonti, dire di lui ? *Fede* e *storia* coincidono nel predicare la stessa cosa su Gesù ? O non c'è uno stacco tra il *Gesù storico* e il *Cristo della fede ?* Il ricordato libro dello Zahrnt — qui in parte presupposto in parte ripreso nel cap. VIII — traccia la storia di questo problema dal settecento — cioè dal momento in cui, con l'affermarsi sempre più deciso della coscienza storica, anche la Bibbia viene sottoposta, come ogni altro documento, al « tribunale della storia » — ad oggi. Lo Zahrnt è consapevole che il disinteresse di Barth per il Gesù storico, che lo hiatus pauroso tra il Cristo della fede e il Gesù storico, accettato da Bultmann con un rinnovato « credo quia absurdum », nonostante ogni appello alla teoria dei *salti* qualitativi di kierkegaardiana memoria, non possono non essere estremamente pericolosi per la fede. In realtà, quando la storia portasse a una figura che non si differenzia da quella di altri profeti o annunciatori religiosi se non eventualmente per una maggiore elevatezza dell'annuncio, come un uomo potrebbe, senza interna dilacerazione, persistere a credere nel Cristo come Quello attraverso la cui morte e resurrezione necessariamente si media la salvezza di ogni creatura, fermo restando che questo Cristo non sia comunque dissociabile dal

Gesù di Nazareth ? O la storia è muta per mancanza di documenti, ma questo non è completamente vero, e comunque resterebbe ancora il mistero di perché la salvezza debba mediarsi attraverso un evento storico unico e irripetibile. O la storia è inadeguata a cogliere nel Gesù il Cristo, perché per cogliere questo occorre la grazia che è data con la fede, ma anche in tal caso non si capisce perché la storia non possa essere penetrata dalla fede, dal momento che la storia è pure ricerca di verità, e, come qui si vede, di una verità essenziale. Quando d'altra parte la fede prescinda totalmente dalla storia, il cristianesimo o finisce, come nella teologia liberale — v. Kant e Hegel — a trasformare il mistero di Gesù nel simbolo dell'ideale etico o nel simbolo della massima verità metafisica, o finisce, come in Barth, a speculare sul Cristo come figura della Trinità come realtà fuori del tempo, la cui vicenda è in fondo nei cieli, e perde così quella connessione col tempo di questo mondo (« patì sotto Ponzio Pilato ») che al cristianesimo pur pare costitutivo.

La decisività di questi problemi per le sorti del cristianesimo come religione e come chiesa, la necessità di affrontarli col coraggio radicale della verità erano state avvertite con lucidità esemplare all'inizio del secolo da Ernst Troeltsch [1]). Filtrata necessariamente di una « pneumaticità » diversa, è nel fondo ancora la problematica teologica del Troeltsch, anche se non sempre esplicitata e teorizzata, quella che sollecita la rinnovata ricerca del Gesù storico e del suo rapporto col Cristo cherygmatico per opera degli studiosi ricordati all'inizio.

Ma, prima di chiudere, vorremmo accennare a un punto che nel libro dello Zahrnt non ci sembra tematizzato con quel distacco critico e con quella chiarezza che gli sono consueti. Lo Zahrnt stabilisce fin dalle prime pagine una contrapposizione tra la teologia protestante dell'ottocento e la teologia protestante del nostro secolo. Ora egli pare identificare la teologia dell'ottocento con la teologia liberale e la teologia del novecento con una teologia caratterizzata appunto da note antitetiche a quelle della teologia liberale. Quali iniziatori e rappresentanti massimi dell'una e dell'altra posizione presenta, rispettivamente, Schleiermacher e Barth. Se si guarda quali caratteristiche lo Zahrnt offre della teologia liberale, ci si accorge che egli segue qui praticamente i moduli divenuti correnti e convenzionali dopo Barth e Bultmann [2]): la teologia liberale pone l'accento sull'atteggiamento religioso del soggetto umano e, se non dimentica, rélega in secondo piano il Dio che si rivela, illumina e salva: è insomma antropocentrica e non teocentrica; la teologia liberale dissolve la religione nella cultura e nella civiltà, la fede nell'avvento del regno di Dio nella fede del progresso; vede Gesù, non come il Cristo, ma come il genio religioso o etico. La concezione del cristianesimo del notissimo

---

[1]) Ernst Troeltsch, *L' assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli, 1968. Si veda, in particolare, il secondo degli scritti raccolti nel volumetto: *La dogmatica della « religionsgeschichtliche Schule »*.

[2]) Cfr. R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), in *Glauben und Verstehen*, I, 1-25. Naturalmente quel che Bultmann e Barth hanno in concreto detto sui singoli teologi liberali non si può per fortuna ridurre o anche solo ricondurre a quei luoghi comuni. Si ricordi, del Barth,il fondamentale volume *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. L' ironia della sorte ha voluto che il maggior libro di « storia della filosofia della religione », di cui a tutt'oggi disponiamo, fosse scritto dal più implacato ironizzatore della « religione ». — Per i presupposti di quanto si viene dicendo in quest'ultima parte, mi permetto di rimandare a un mio articolo, *Principio della libertà e principio della confessione nell'itinerario religioso*, in « Il Pensiero », 1968, 3.

saggio crociano *Perché non possiamo non dirci cristiani* potrebbe essere assunta esemplarmente a indicare l'idea polemica che la storiografia di ispirazione barthiana ha e proclama della teologia liberale.

Ora è lecito identificare la teologia liberale con la teologia dell'ottocento ? Dato e non concesso che proprie della maggiore teologia protestante dell'ottocento siano le caratteristiche ricordate, è la teologia liberale definibile per esse ? Schleiermacher è l'iniziatore e il rappresentante tipico di tale teologia, ci si dice. Ebbene a che titolo Schleiermacher può essere privilegiatamente assunto a rappresentante della teologia liberale ? Se il paradosso non fosse quasi sempre di cattivo gusto, si potrebbe dire: perché è colui che, ostinandosi a rimanere teologo, distruggeva la « teologia » nel significato confessionale del termine, e la distruggeva non perché non credesse alla necessità e alla universalità della religione, ma perché vi credeva. In realtà Schleiermacher può essere assunto a simbolo della teologia liberale per queste ragioni: perché crede che sia costitutivo dell'uomo un apriori religioso; ammette una rivelazione che perennemente si compie nel presente della coscienza del singolo, e pone il fondamento della fede religiosa, il criterio della verità e autenticità religiosa proprio in questa rivelazione attuantesi nella coscienza del singolo. Ciò comporta la caduta di ogni autoritarismo estrinseco e la caduta del soprannaturalismo nel significato confessionale del termine, cioè del principio che esista o possa esistere una rivelazione qualitativamente altra rispetto alle altre ed esclusiva delle altre. Implica il rifiuto della identità: Rivelazione = Bibbia. Quel che può fare di Schleiermacher il simbolo della teologia liberale è il fatto che egli non solo ha operativamente condiviso il principio che la costituisce — il principio appunto della libertà —, ma ha dato di tale principio una interpretazione religiosamente adeguata (la rivelazione che si compie nel singolo) e ha dato così un fondamento autenticamente religioso a quelle implicanze del principio della libertà o che erano già acquisite (rifiuto dell'autoritarismo estrinseco; rifiuto del soprannaturalismo ed esclusivismo confessionale; universalità del religioso) o che egli stesso veniva conquistando (necessario singolarizzarsi dell'esperienza religiosa — preminenza, come oggi si direbbe, della *parole* sulla *langue*, anzi sostanziale realtà solo della prima, anche nel dominio del religioso). Ma se la teologia liberale è questo — un principio, non un contenuto — essa né è nata nell'ottocento né si è chiusa con l'ottocento. Suoi rappresentanti sono tutti in fondo i grandi pensatori nel cui pensiero è implicita una libera fede di valore universale. Che se a « teologia liberale » si intende dare un significato più specifico, sottolineandone la connessione col cristianesimo e differenziandola dal generico liberalismo religioso, si può aggiungere: in quanto questa fede mostri di essere in qualche modo una illuminazione nuova sì, ma tuttavia non pensabile — nella sua libera novità — senza il presupposto della fede biblica. Lessing, Kant, Hegel, sono così tutti, per qualche parte (almeno), figure della teologia liberale, e non per nulla come tali figurano nella grande *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* dello Hirsch. Ma allora, se è legittimo, almeno fino a un certo punto, considerare il Barth come l'antagonista più vigoroso della teologia liberale, non legittimo è porre a rappresentante della teologia liberale, nello scontro con Barth, lo Harnack. Il grande scontro tra la teologia non liberale o ortodossa e teologia liberale non è quello avvenuto in Aarau nella Svizzera nel 1920 tra Karl Barth e Adolf von Harnack — di cui parla lo Zahrnt all'inizio del volume — ma un altro scontro di cui lo Zahrnt stesso è stato in qualche modo testimone e interprete: quello tra Barth e Jaspers, il pensatore che in questo secolo più altamente ha continuato la tradizione della teologia liberale di Lessing e di Kant. Ricorrendo nel 1963 l'80° compleanno dello Jaspers, lo Zahrnt tenne,

alla radio tedesca, un dialogo con lo Jaspers, nel quale, con una serie di domande molto intelligentemente scelte e formulate, riusciva a far esporre al filosofo tutti i motivi fondamentali dell'opera [1]) in cui questi, sulla soglia appunto degli 80 anni, aveva compendiato, come in un testamento, tutta la sostanza della sua lunga riflessione religiosa. Il dialogo Jaspers-Zahrnt è stato raccolto in un volumetto dal titolo *Philosophie und Offenbarungsglaube, Ein Zwiegespräch* (Furche Verlag, 1963). Come base per una meditazione non evasiva dei reali problemi religiosi del nostro tempo sarebbe difficile indicare qualcosa di più prezioso di questo *Stundenbuch*.

ALBERTO CARACCIOLO

ADA LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant. I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale* (1755-1783), Manduria-Firenze, Lacaita editore, 1969, pp. 691.

Il cospicuo volume di Ada Lamacchia affronta un problema vasto e delicato e al tempo stesso sufficientemente complicato dalle implicanze logico-conoscitive della speculazione kantiana con estrema sensibilità storica e adeguato impegno di rigore filologico. La prefazione metodologica al riguardo indica infatti, nel rispetto della verità storica che introduce all'ascolto, alla comprensione dell'altro, il primo e più fondamentale canone storiografico. « Chi legge può ascoltare il suo autore, intenderlo, comprenderlo senza dire ancora nulla: è l'altro che parla, che tenta di esprimere i suoi pensieri, non senza difficoltà né in modo facile. È un filosofo che parla, e chi ascolta non può pensare ad altro, deve far tacere i propri pensieri, il contesto culturale in cui pure riceve l'altro..., ciò che deve interessarlo è la novità dell'altro; l'altro da scoprire », (Prefazione, p. VI). Che se anche non accettassimo tale impostazione di fondo per il fatto che nello stesso ascoltare gli altri, ci riconosciamo ineluttabilmente noi con un nostro particolare linguaggio, del quale anzi ci serviamo per formulare, ad un livello intelligibile, la nostra comprensione dell'altro, tuttavia la impostazione metodologica della Lamacchia basta a documentarci della estrema sensibilità storica che ha sostanziato tutta la sua ricerca su un argomento nuovo all'interesse degli studiosi sia per la revisione della genesi del criticismo kantiano riguardo alla filosofia della religione, sia per la più originale presentazione delle *Vorlesungen* di filosofia della religione, ai più sconosciute. E riconosciamo alla Lamacchia il merito di aver assolto a tale impegno nel migliore dei modi, proprio attraverso tale ascolto dell'altro, attraverso cioè una lettura esplicativa del testo o dei testi presentati, prima, per interpretare, poi, gli stessi testi, sempre con grande vigile senso critico. Così, sempre nella prefazione, la Lamacchia espone gli intenti della sua ricerca. Essa ha desiderato cioè accertare la portata degli interessi kantiani per la filosofia della religione, vedere come tale problematica sia maturata durante gli anni della sua formazione giovanile e *infine* pervenire ad una valutazione storico-critica che « miri a stabilire le fonti storiche di ispirazione della sua filosofia della Religione e le conclusioni a cui Kant

---

[1]) *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper Verlag, München, 1962. Il principale interlocutore contemporaneo è, in questo libro, il Barth.

perviene nell'elaborazione originale del suo pensiero » (p. VIII). Segue la presentazione critica della *Kant-forschung* al riguardo.

Nella *Introduzione* l'autrice dedica ampio spazio a delineare le correnti speculative e teologico-positive che confluiscono nella filosofia della religione di Kant, trattando in particolare del deismo, della scuola wolffiana e dell'illuminismo religioso, del pietismo e del più interessante problema delle fonti teologico-positive nella filosofia della religione di Kant. Nel capitolo II della *Introduzione* la Lamacchia presenta, a linee molto decise, la personalità intellettuale e morale del giovane Kant. Leggiamo a conclusione della *Introduzione*: « L'amore alla verità e l'odio della menzogna... divennero nel giovane filosofo consapevolezza dell' efficacia della grande virtù, si tradussero nel gusto della ricerca pura e nel sentimento semplice e forte dell'uomo che, al di là di ogni virtuosità e apparente bellezza, cerca il volto autentico e luminoso della umanità » (p. 71).

Il testo è diviso in due parti. Nella prima si segue la genesi del pensiero critico kantiano ed è appunto intitolata: *La ricerca di Dio negli scritti precritici*, fino al 1770, anno della stessa Dissertazione. La seconda parte del lavoro presenta e discute le *Vorlesungen* degli anni 1762-64, quelle del decennio 1770-1780, e le specifiche *Vorlesungen* di filosofia della religione (1781-1783).

Sin dal 1755, anno di pubblicazione della *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, è presente in Kant il pensiero di Dio. La stessa sintesi di questa affascinante operetta tra fisica e teologia, tra ragione scientifica e fede religiosa è fondata essenzialmente sul tema di Dio creatore che domina l'universo creato. Il mistero della assoluta trascendenza di Dio è sentita dal filosofo nel momento stesso in cui lo appassiona il destino e la libertà morale dell'uomo.

Con la *Nova Dilucidatio* (1755) Kant imposta per la prima volta in modo logico una ricerca sulla ragione dell'esistenza di Dio. Si serve infatti dell'argomento ontologico e dell'argomento « ex principio-nexus substantiarum », ma nel corso della trattazione comincia a porre in crisi il principio di identità wolffiano, a negare quindi una dimostrazione dell'esistenza di Dio fondata su tale principio. In Kant infatti la definizione della « ratio determinans » e in particolare l'opposizione tra « ratio veritatis » e « ratio existentiae » conducono alla definizione dell'ens-necessarium e alla inapplicabilità del principio di « ratio determinans » a realtà non contingenti. Se quindi in Kant ritroviamo chiaramente sin da quest'opera la messa in parentesi del concetto di « *causa sui* » che diviene *conceptus terminator et problematicus*, d'altra parte non possiamo negare, nella critica al principio di *ratio determinans* e alla sua estensione logica, l'influsso della tematica newtoniana così viva nella precedente operetta. Diviene così caratteristico in Kant il rinvio quasi continuo della scienza alla fede. La stessa tensione dialettica verso la natura si fa ancora sensibile nella tensione morale interiore dell'uomo mentre la tensione verso un destino ultraterreno emerge appunto dalla precarietà della esistenza terrena, precarietà emergente in Kant dal concetto di dipendenza creaturale e illuminata dal convincimento della esistenza di una tensione interiore verso la beatitudine ultraterrena.

Il senso della creaturalità pervade l'altra opera del 1763, che è di fondamentale importanza per comprendere la genesi del problema nel periodo precritico. L'argomentazione kantiana muove infatti nel *Beweisgrund* (L'unico argomento possibile dell'esistenza di Dio) dalla necessità logica o *non repugnantia*, nella quale sono necessarie le *realitates* o i *data*, e ricava poi l'impossibilità della negazione di ogni possibile per cui deve necessariamente esistere l'esistenza necessaria o *Realgrund*, come ultima *Setzung*, in cui si fonda la pos-

sibilità intrinseca di tutte le cose. Certo la dimostrazione kantiana lascia perplessi e ben discute la Lamacchia di questa perplessità. Mentre in modo conclusivo è presentata l' operetta (*Negative Grossen*) in cui appunto la dichiarazione della inconoscibilità delle cause reali sul fondamento dei giudizi analitici o della identità logica conclude la progressione kantiana, già vista nelle opere precedenti, delineando da un lato il dualismo tra *mundus phaenomènon* e *mundus noumènon* e dall'altro la distinzione, altamente feconda, tra *Erkennen* e *Denken*.

Con i *Sogni di un visionario*, e con la conseguente interiorizzazione dei fini della volontà contro l'astratta nozione di perfezione intellettivo-dogmatica, Kant vede schiudersi intorno al 1766 una nuova prospettiva etico-religiosa.

È certo un pregio della ricerca aver evidenziato la progressiva inserzione dell'istanza pragmatica in uno schema critico-fenomenologico ricavato da premesse newtoniane, e la parallela corrispondenza asserita da Kant tra legge morale interiore e « semplicità regolare degli eventi della natura fisica ».

In conseguenza emerge la definizione kantiana di concetti o dati dell'esperienza come termini necessari del sapere scientifico, così che ogni verità non ricavabile da essi non sia conoscibile. Tale posizione si approfondisce nella *Dissertazione* del '70 nella affermazione kantiana di una possibilità di una metafisica a priori mediante l'uso reale dell'intelletto, con cui appunto Kant tenta di riguadagnare gli argomenti dell'esistenza di Dio come « perfectio noumenon ».

La seconda parte del lavoro (*La filosofia della religione nell'insegnamento accademico*) dopo un primo capitolo introduttivo in cui vien presentata la figura del professore e discussa l'utilità di uno studio delle *Vorlesungen* kantiane, analizza *Le Vorlesungen degli anni* 1762-1764, *secondo i manoscritti dello Herder*. Ad un paragrafo dedicato alla storia della ricostruzione, filologicamente molto valido, segue la lettura delle *Lezioni* di *Metafisica* e di *Etica*.

Di singolare importanza sono, le *Vorlesungen* herderiane, sia perché ci documentano, quasi senza una ombra di dubbio, sui reali interessi kantiani per la filosofia della religione, sia perché in esse sono delineati principi che verranno approfonditi nel decennio successivo. Tema principale e centrale delle *Vorlesungen* herderiane è appunto l'interiorizzazione del principio morale che fonda l'autonomia della morale.

Kant ricercava e ricerca un fondamento alla religione; tentativo a cui soddisfa appunto con la interiorizzazione della legge morale nella coscienza della creatura che sente (e non può non sentirla, afferma Kant) l'obbligazione di questa legge che non dipende direttamente da Dio.

Le *Vorlesungen* del decennio 1770-1780 acquistano più alto valore documentativo essendo l'unica testimonianza dell'attività di ricerca kantiana in quelli che per lungo tempo sono stati definiti « gli anni del silenzio ». La meditazione che il Filosofo rivolge, dal 1774 al 1775, ai principi metafisici, nel tentativo di trovarvi ancora una risposta risolutiva, e in particolare al problema di Dio, si serve di un nuovo metodo trascendentale. I problemi dell'idea di Dio e della conoscenza di Dio sono al centro di queste lezioni accanto ad una precisa fenomenologia dei problemi dell'anima. Ancora una volta torna la « vexata quaestio » dell'immortalità dell'anima che già in precedenza tanto aveva appassionato l' Illuminismo tedesco. Nelle *Vorlesungen* di *Etica* (1775-1780) sono invece definiti i principi della morale autonoma e della religione eticamente fondata. Molto interessanti anche le pagine dedicate dal filosofo alla religione naturale. La fede vera per Kant è *fede pratica* e Kant, come ben rileva la Lamacchia, ha ricavato e definito il principio della morale come principio interno alla ragione intuito a priori e perciò indipendente

da ogni volontà esterna. La preoccupazione kantiana di fondo, che pure partecipa di un certo antiscotismo, è nell'assicurare universalità e oggettività alla condotta umana mediante una adeguazione costante della volontà al bene che la ragione comanda. L'etica per Kant non si attua senza la religione ma la esige necessariamente. La religione per Kant è *cognitio practica*, onde etica e religione sono intimamente connesse.

Nelle *Vorlesungen* di *Filosofia della Religione* del 1781-83, infine, il problema di una filosofia della religione si articola nel rapporto tra il *Wissen*, il *Glauben*, il *Sollen*. Il problema che appassiona Kant e che viene contraddistinto dalla Lamacchia come il problema di un « minimum » di teologia necessario per la religione, e insomma, *il problema della possibilità di una rivelazione*, ottiene da Kant una risposta positiva. L'attesa del destino umano si manifesta, nella storia, nella lotta contro il male verso la perfezione dell'uomo. Così se Kant, come fa notare la Lamacchia, non perviene mai ad una dimostrazione dell'esistenza di Dio, la definizione della religione come *relazione creaturale* consiste per il filosofo di Königsberg nell'accettazione dell'obbligazione morale, senza peraltro che la religione si identifichi con la morale come tale.

Notevole interesse ha infine, non solo per gli studiosi di filosofia della religione, quanto ricorda in conclusione la Lamacchia. Il richiamo essenziale alla interiorità della religione che, come si è visto, pervade l'intera speculazione kantiana, non è il sentimento sopravvissuto della fede pietistica, ma è un tema prodottosi dalla originale sintesi fisico-teologica, in cui il Newton ha avuto influsso di rilievo.

L'interesse suscitato da quest'opera non si spegne con la semplice lettura critica di Kant, ma esige che le stesse *Vorlesungen* kantiane vengano conosciute da più vasto numero di studiosi. L'opera di ricerca compiuta dalla Lamacchia, la sua lettura sensibile e attenta, il suo metodo storico filologicamente documentato e vigile, ha aperto un nuovo orizzonte agli studi italiani su Kant e, ciò che più conta, lo ha aperto nello spirito delle parole kantiane premesse in apertura a tutta l'opera: «Aus der begründeten Idee von einem Weltschöpfer, geht die praktische Idee hervor von einem allgemeinem moralischen Gesetzgeber für *alle unsere Pflichten als Urheber des uns innewohnenden* moralischen *Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar* ».

UMBERTO MARGIOTTA

CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica, II ediz.* interamente rielaborata, voll. 6, Firenze, 1968-1969.

Le idee, diceva Bergson, « ne gagnent rien pour personne à être enfermées dans des définitions »; eppure, studenti e studiosi si trovano spesso, nel corso del loro lavoro, ad aver bisogno di brevi, concise, sicure « informazioni » su questo o quell'autore « minore », sulla più recente bibliografia riguardante questo o quel problema o argomento « specialistico » che esca un po' dal quadro delle loro specializzate conoscenze. A questo scopo può svolgere una eccellente funzione lo strumento del dizionario o della enciclopedia, sempre che esso o essa sia concepito per rispondere a queste modeste finalità informative, anziché a più ambiziose (ma alla fine inconsistenti) pretese o vanità di compiere « sintesi » che chiudano entro definizioni sicure un momento o un profilo del divenire storico delle idee. Sicché completezza e precisione delle informa-

zioni è quanto di meglio si possa chiedere a un'enciclopedia filosofica veramente « moderna » per struttura e per il tipo di consapevolezza che la regge. Inoltre, l'utilità di un siffatto strumento potrà essere meglio misurata considerando che cosa esso ci dica, non tanto sui « grandi », sui « massimi » autori e « problemi », quanto, piuttosto, sui « minori » e sui « minimi », su quelli cioè che a volte possono mettere in imbarazzo per un momento, quando inopinatamente in essi ci si imbatta facendo una lettura o cercando di riordinare le proprie idee in margine a qualche problema o autore.

Se si conviene che queste sono le funzioni e le finalità essenziali e ragionevoli di una enciclopedia filosofica (che non ambisca essere nel suo complesso una originale « proposta » filosofica o anche una semplice presa di posizione sulla filosofia dal punto di vista di una definita prospettiva filosofica), allora si converrà anche che questa seconda edizione dell'*Enciclopedia filosofica* (veramente « rielaborata », sotto molti riguardi) adempie a un'utile funzione nel campo dell'informazione filosofica, nel senso che dà con sufficiente completezza e precisione ciò che è legittimo chiedere a una enciclopedia filosofica. È pur vero che, forse, nelle intenzioni dei promotori, l'*Enciclopedia filosofica* vorrebbe dare qualcosa di più (o di diverso) da quello che modestamente (in un'accezione particolare del termine « modestia » applicato al lavoro culturale) lo studioso si limita a chiederle, ma, in fondo, non interessa a questo tipo di studioso andare a vedere se viene poi mantenuta una promessa nella cui fruttuosità non ha eccessiva fiducia. Sicché, si vorrebbe dire, ognuno farà di questa, come di tutte le enciclopedie, l'uso che gli parrà migliore e ognuno ne giudicherà il valore in rapporto all'uso che intende farne. Il discutere poi se vi siano usi più sensati di altri esce dall'ambito di un giudizio che vuole programmaticamente essere condizionale e relativo (o relazionale).

Detto questo (e bisognava pur dirlo per chiarire sulla base di quali *desiderata* si è consultata questa seconda edizione), sarà consentito qualche rilievo particolare, che vorrebbe avere più il carattere di impressione e di assaggio che di esauriente e dettagliata valutazione.

Innanzitutto, è evidente la dicotomia tra la parte « teoretica » e la parte « storica » (o meglio tra le voci « teoretiche » e le voci storico-biografiche). Da un lato (voci « teoretiche ») appare un intento (soddisfatto) di omogeneità e coerenza: tali voci (o almeno le più importanti e le più « delicate » di esse) escono dalla penna di collaboratori le cui posizioni filosofiche sono sostanzialmente affini e hanno un rilevante denominatore comune. Dall'altro (voci storico-biografiche), si è opportunamente puntato sulla competenza specifica, di solito con buoni risultati, frutto di scelte per lo più oculate.

Per quanto concerne le voci « teoretiche » (le voci-chiave, soprattutto), è ovvio che — una volta accantonato il discorso sulla loro opportunità e utilità —, non si possa che prendere atto (senza di ciò menare scandalo) del fatto che esse riflettono senza possibilità di equivoci un preciso orientamento filosofico: il che del resto giova, se non ad altro, a evitare il deprimente contrabbando 'ideologico' che così spesso si cela dietro le vesti (trasparenti) della ricerca dell'oggettività. Semmai, si vorrebbe che, in questo settore, la qualificazione ' di parte ' (nel senso migliore del termine), fosse ancor più esplicita e sottolineata, e si spingesse fino a un chiaro confronto polemico con le posizioni avverse (trattandole naturalmente, come è diritto di chi si ritiene nel vero, da posizioni « erronee »): un confronto, insomma, che facesse sempre comparire sulla scena, nella loro opposizione e distinzione, le posizioni ' avversarie ' (« Libero arbitrio », « Libertà religiosa », « Libertà della scuola e nella scuola », « Massoneria », ecc. possono costituire alcuni esempi pertinenti). Altri rilievi, di altro genere, possono essere mossi specificamente ad alcune voci « teoreti-

che ». « Ideologia », p. es., è corredata da una bibliografia insufficiente e assai disuguale; a « Coscienza di classe » viene dedicato un quarto di colonna soltanto, e due opere soltanto fungono da riferimento bibliografico (G. Toniolo, *Trattato di economia sociale. Introduzione*, Firenze, 1944³; R. Bertrand-Serret, *Le mythe marxiste des « classes »*, Paris, 1955); « Conservatorismo », una volta che si ammetta l'utilità di ' voci ' come questa, doveva avere, se non altro, una ricca bibliografia sistematica come corredo (perché non citare, p. es., *Das konservative Denken* di Mannheim, che è un piccolo ' classico ' in materia ?); « Collettiva, Coscienza » poteva essere svolta anche sotto il profilo filosofico, oltre che strettamente psicologico-sociologico, ed essere corredata da una più vasta (o meno esigua) bibliografia, proprio in riferimento a tale profilo; « Colpa » non registra in bibliografia l'opera di Ricoeur; « Confessione » non registra nella bibliografia (piuttosto scarsa) il nome di R. Pettazzoni, il cui studio su *La confessione dei peccati*, 3 voll., Bologna, 1929-35, è, diremmo, da non dimenticare; « Delirio »: « Insieme di idee deliranti che possono essere collegate fra di loro in vario modo » (seguono altre otto righe sull'idea delirante e un unico riferimento bibliografico a un « Dizionario di psichiatria »: voci come questa, cioè non strettamente filosofiche, avrebbero potuto essere o tralasciate o svolte con una maggiore cura: ciò vale per tutta una serie di brevi voci, pressoché inutili poiché non dicono né di più né meglio di un qualsiasi dizionario della lingua italiana: si veda, p. es., anche « Decalogo »); « Melanconia », a parte il fatto che viene svolta unicamente sotto il profilo medico-psicopatologico (laddove, invece, sono a tutti noti i possibili riferimenti filosofici e letterari in termini di storia culturale), non fa alcun cenno, né nel testo né nella breve bibliografia, ad alcuno degli scritti dedicati alla melanconia da Freud e dalla sua scuola (bisogna però aggiungere subito che, in generale, le voci di psicologia e di psicopatologia sono stese con una certa cura e con una certa ampiezza di orizzonte culturale: p. es., fatto questo che va segnalato in tutta la sua positività, le voci attinenti alla psicoanalisi sono per lo più opera di competenti studiosi, o addirittura di intelligenti psicoanalisti, lontani, quindi, dai pregiudizi e dalla mitologia di cui la psicoanalisi è ancora circondata nel nostro paese).

Abbiamo voluto limitarci a pochi brevi esempi che ci sono serviti da spunto per qualche riflessione in margine alle voci « teoretiche » (o « concettuali », se si preferisce), a quelle cioè che si prestano al trabocchetto delle definizioni. Per quanto concerne altri aspetti e problemi dell'*Enciclopedia*, diremo che, a parte la inspiegabile assenza di talune riviste pure importanti (o almeno altrettanto importanti quanto le altre registrate nell'opera), come, per esempio, il « Journal of the History of Philosophy » e il « Journal of the History of Ideas », e a parte certe inevitabili dimenticanze (p. es., Andrea di S. Vittore, G. Landauer, M. Granet, C. W. Mills, L. Goldmann, ecc.), il lettore potrebbe essere colpito da una certa sperequazione nello spazio dedicato alle diverse voci in rapporto alla loro « importanza » relativa. Ma, si sa, è questo un problema per qualunque enciclopedia; un difficile problema difficilmente risolvibile in modo tale da accontentare le diverse esigenze sottostanti all'opera e i diversi critici che la prenderanno in esame. Non ci si dovrà quindi eccessivamente stupire se certe voci (« Budda », « Buddismo », « Islamismo », « Baius », « Balthasar », « Condorcet », « Cousin », « Destutt de Tracy », « Diderot », « Engels », « Fourier », « Gramsci », « Groethuysen », « Hyppolite », « Kautsky », « Krishnamurti », « Labriola », « Lao Tzu », « Lévi-Strauss », « Lévy-Bruhl », « Luxemburg », ecc. ecc.) occupano uno spazio relativamente ristretto (magari anche troppo ristretto e, in certi casi, inferiore) rispetto alle voci riguardanti, p. es., una serie di professori universitari italiani di filosofia, tuttora viventi

o anche piuttosto giovani: rimane il fatto che su questi ultimi la *Enciclopedia* offre per lo più (salvo alcune singolari assenze, delle quali sarebbe magari interessante conoscere le ragioni o i motivi) una grande messe di informazioni, in quantità, diremmo, più che sufficiente. Certe voci inevitabilmente generiche e superficiali (non attinenti in senso stretto alla filosofia) potevano, con profitto, essere tralasciate, per non correre il rischio di ' abbassare il tono ' dell'*Enciclopedia* (la quale, a meno di non trasformarsi, da enciclopedia filosofica, in enciclopedia *tout court*, non poteva certamente mirare ad essere esauriente in tutti i campi ' affini ', come quello letterario: sicché è del tutto comprensibile, p. es., che Gide, Proust, T. Mann, Joyce, Flaubert ecc. vi trovino più o meno angusta ospitalità, mentre ne rimangono del tutto esclusi altri autori come H. Hesse, H. Mann, A. de Saint-Exupéry, I. Svevo, de Sade ecc.).

Bisogna dire, in conclusione, che se si poteva auspicare che talune voci fossero affidate a specialisti dell'argomento o dell'autore (e può ben darsi che tale fosse la intenzione dei curatori, non realizzatasi poi per ostacoli indipendenti dalla loro volontà), tuttavia questo principio è spesso rispettato (p. es., « Catari » di R. Manselli, « Gadamer » di V. Verra, « Gentile » di V. Bellezza, « India » e « Lamaismo » di G. Tucci, « Kierkegaard » di C. Fabro, ecc.), e, quasi sempre, se non di specialisti, almeno di studiosi competenti si tratta.

GIANGAETANO BARTOLOMEI

NOTE E NOTIZIE

I FILOSOFI sono una nuova Collana di Laterza. Ci sembra un'iniziativa editoriale indovinata, da salutare con vivo augurio di successo. Il 'libro di cultura' sta cercando — è chiaro a tutti — una nuova strada. Tra le colpe dell'Università c'è stata quella, nei suoi ultimi anni di vita, di ostinarsi a propinare dispense e corsi che molte volte erano fatti per offrire, coattivamente, a lettori distratti (e tuttavia tenuti ben fermi alle loro distrazioni, giacché poco era fatto per attrarli con serietà e sagacia) quanto di peggio era scritto da autori spesso capaci in altra sede, considerata più degna, di esposizioni magistrali non solo per dottrina e originalità, ma anche per sapienza di presentazione. Lo studente, lettore coatto, ormai sempre più frequentemente trovava, fuori dei corsi, libri ben diversamente compilati, offerti da un'editoria certo disorganizzata, talvolta incostante, ammiccante, vociferante, però sensibilissima alle nuove richieste e, nel complesso, impegnata in uno sforzo di intelligente ammodernamento. Un confronto tra quello che ha fatto l'editoria e quello che ha fatto la scuola per cercare di andare incontro alle esigenze della gioventù colta in ascesa è disastroso per la scuola: può esser penoso riconoscerlo, ma è doveroso costatarlo. Di qui la critica al vecchio tabù della Dispensa, quasi sempre appoggiata a motivazioni fondatissime, a parte intemperanze occasionali e generalizzazioni ingiuste. L'editoria rinnovata è in condizione di soddisfare il bisogno di informazione critica generale degli accresciuti, modificati, novissimi lettori in maniera adeguata. Questa Collana, appena inaugurata da Laterza, ne è una conferma. A vedere i primi volumetti, eleganti e molto onesti nel prezzo (RENZO RAGGIUNTI, *Husserl*; ICILIO VECCHIOTTI, *Schopenhauer*; MARIO MANLIO ROSSI, *Berkeley*; FRANCESCO ADORNO, *Socrate*; GIUSEPPE BEDESCHI, *Lukács*) viene subito da pensare alla parallela, ben nota *Collection* delle Presses Universitaires de France: i *Philosophes*, fondata dalla illuminata competenza di Emile Bréhier, poi condotta innanzi in maniera non molto articolata e, qualche volta, troppo preoccupata di diffusione divulgativa. La Collana laterziana tuttavia, pur nelle somiglianze, ha già una sua autonoma fisionomia e un suo stile. Anzitutto, non dà brani antologici, ma svolge un documentato discorso su ogni filosofo (sempre affidato a una penna specificamente esperta), che si tiene aderente ai testi non tanto per riassumerli quanto per mostrarli, storicamente, nel loro sviluppo. Ovviamente, non è un metodo che possa in ogni caso essere rispettato alla lettera; però è un buon metodo, giacché consente di prospettare lo svolgimento di un discorso nella sua dinamicità, vista, nei limiti in cui è possibile, nel suo intimo farsi. C'è, poi, una *Cronologia della vita e delle opere* non estrinseca, ma molto attenta a tener conto contemporaneamente dei dati

della biografia e della operosità speculativa. Forse qualche ragguaglio laterale, marginale, su coevi eventi storici, politici e culturali, potrebbe utilmente essere più esplicito: pensiamo alla Cronologia che si trova nei Protagonisti della Storia Universale della CEI, tra cui sono eccellenti profili di filosofi (il primo a venirci in mente è l'ottimo *Hegel* di Livio Sichirollo). Comunque sia, anche per questo verso, *I filosofi* laterziani mostrano serietà di propositi e scelte programmate con chiara consapevolezza redazionale. Altrettanto ci sembra possa dirsi, nell'insieme, per le vastissime *Bibliografie*, ben distinte nelle varie parti. Infine, assai apprezzabile è l'idea di dotare ogni volumetto di un apposito capitolo dedicato alla *Storia della critica*. Come è naturale, riuscire a dare in tale campo una sintesi al tempo stesso informata e pensosa è compito arduo. La critica della critica non è da tutti: esercitarla con sicura perizia in breve spazio è di pochi. I primissimi volumetti, che abbiamo sott'occhio nello scrivere questa nota, ci appaiono, infatti, inegualmente riusciti in tale settore: era da aspettarselo, del resto. Ma, per giudicare l'iniziativa nel suo complesso, gioverà attendere i ritmi e le proposte dei suoi primi anni. Per ora, rinnovando l'augurio, è lecito già dire: chi ben principia è alla metà dell'opera.

P. P.

Emerico Amari, Vico e Cuoco s'intitola uno dei paragrafi della Introduzione di Vittorio Frosini a una nuova edizione della *Critica di una scienza delle legislazioni comparate* di E. Amari; in tale paragrafo più espressamente e specificamente si affronta il tema sempre implicito quando si parli di quest'opera: il suo vichismo. La nuova edizione del libro appare in una Collana edita dalla Regione Siciliana, che comprende gli scritti più significativi della cultura siciliana tra il Settecento e l'Ottocento, pubblicata dalla Regione per il XX anniversario dell'autonomia; la ristampa, oltre tutto, può essere anche considerata un omaggio a E. Amari nel centenario della morte, che cade nel 1970. Il Frosini non manca di mettere l'accento sui pericoli insiti nel tentativo dell'Amari di « adattare la dottrina esposta nella *Scienza Nuova* al modello naturalistico, rappresentato dalla anatomia comparata ». E ha ragione di farlo, spingendosi a parlare di una vera e propria « deformazione » naturalistica di Vico (pp. 19-20). Fra gli approcci di tipo positivistico a Vico, in Amari si potrebbe forse trovare più d'un motivo di auto-difesa contro i compiacimenti e le indulgenze naturalistiche nella fedeltà ad alcune suggestioni autenticamente vichiane, proprie di una parte della cultura risorgimentale, filtrate felicemente attraverso il grande esempio di Cuoco. Il contatto concreto col mondo della legislazione, imponendo la continua, pur se alterata, adesione ai *fatti*, induce l'autore a una sostanziale fedeltà alla storia, capace di resistere a tutti i tradimenti, a tutte le seduzioni della natura favorite dalla neo-metafisica positivistica. Il capolavoro di Amari potrebbe essere letto (ci sembra) in questa chiave. Il composito affresco potrebbe essere restaurato in maniera da individuare l'autenticità vichiana di molti colori originari sotto le patine sovrapposte. Compiuto con estrema prudenza, con infinita delicatezza, questo restauro critico ci sembrerebbe possibile: a nostro parere, potrebbe essere utilmente suggerito a chi volesse scrivere ex novo, monograficamente, di Amari e Vico: argomento degnissimo di rimeditazione puntuale, filologicamente esercitata. Ma, anche a volere e sapere trovare lo storicismo vichiano effettivo, presente sotto le maniere del linguaggio

positivistico, rimarrebbe un ostacolo insuperabile al recupero della genuinità vichiana dell'Amari. L'ostacolo è bene individuato dal Frosini; va cercato nella differente valutazione del soggetto della storia: « Il fatto è che per Amari il soggetto della storia non è la *nazione* vichiana e cuochiana, che procede nel suo cammino con la durezza delle leggi e la forza delle armi, che lotta continuamente per la sua sopravvivenza, ma che è destinata a decadere e a scomparire nel flusso della storia. Il soggetto della storia è per lui la comunione fraterna degli uomini in una idea etico-religiosa, prima intravista sotto la specie del diritto come moralità positiva (' Il diritto fu ed è tuttavia la religione più pura per chi non è benedetto dalla luce del Vangelo '), poi rivelata nel cristianesimo, infine attuata quando fosse raggiunto lo stato finale di perfezione dalla Provvidenza preordinato, e che può essere dimostrato nella sua essenza proprio dalla legislazione comparata » (p. 21).

P. P.

Lezioni di metodo storico è un volumetto che, curato con estremo scrupolo dalla amichevole *pietas* di Luigi Firpo, pubblica, nella sua parte principale, i Corsi di metodologia storica di Federico Chabod, che ci mostrano l'autore nella sua veste di insegnante universitario solerte e responsabile (Bari, Laterza, 1969). Se, come nota Firpo, « si pon mente alla penosa carenza di accessibili manuali di metodologia storica », queste *Lezioni* possono risultare ancora utili, specialmente — ci sembra — nelle pagine dedicate ai criteri da tener presenti nella critica delle fonti. Ma, a nostro giudizio, il merito vero del libro è un altro: è la ristampa di alcuni notissimi *profili* di storici, disegnati con maestria da Chabod, qui opportunamente, finalmente riuniti. Si tratta dei profili di Pietro Egidi, Benedetto Croce, Friedrich Meinecke. E si potrebbe dire che non casualmente Croce sta, per Chabod, tra Egidi e Meinecke: alcune vigili resistenze critiche di Chabod verso la teoria della storia di Croce gli provengono proprio da questa sua posizione particolare, che vieta un abbandono totale, incondizionato, e perciò sottintende, quasi spontaneamente, delle condizioni critiche. Sono le condizioni che, avanzate con tatto, con cautela, sono presenti nell'importante, notissimo saggio su *Croce storico*: un saggio che, quando apparve, nel 1952, sembrò dare l'avvio (insieme col meditato, talvolta perplesso, *Commento a Croce* di Carlo Antoni, del 1955: scritto del tutto diverso, eppure affine in più di un orientamento) a un'intima *riforma* crociana, agente intelligentemente e liberamente all'interno del crocianesimo; una riforma che la fine sia di Chabod (1960) sia di Antoni (1959) ha fermato innanzi tempo, dolorosamente troncando un avviato discorso fruttuoso, da nessuno proseguito.

P. P.

Abraham Joshua Heschel, successore di Martin Buber a Francoforte, poi emigrato in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, dal 1945 professore di etica e di mistica ebraica al Seminario Teologico Ebraico di New York, è stato scelto dall'editore Rusconi per inaugurare la Collana « Cultura Nuova » con il libro *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione* (traduzione di Lisa Mortara ed Elena Mortara Di Veroli, Milano, 1970). La breve Introduzione, di Cristina Campo, incomincia così: « Heschel colpisce al primo sguardo per quello che i giapponesi definirebbero un classico portamento *hara*. Centrato sulla verticale psichica che regge tutta la persona, eretto e abbandonato insieme, riposante perfettamente in se stesso ». Spaventati da

questo stile da samurai, da questo « attacco » tanto poco chiarificante e allettante, così arduo per la nostra povera mentalità di occidentali raziocinanti, ci siamo inoltrati nella lettura sgomenti e diffidenti. Ma ci siamo subito accorti, per fortuna, che il testo è molto più accessibile di quel che faccia pensare l'incauta Introduzione. (Sulle Introduzioni oscurificanti, spesso preposte alle traduzioni italiane, bisognerebbe fare un apposito discorso). Senza dubbio, lirismo e argomentazione sono mescolati rischiosamente nelle pagine di Heschel. Tuttavia, l' incontro con questo autore permette di conoscere una suggestiva personalità, degna continuatrice dell'insegnamento di Buber. Attraverso suggestioni e salti, ora reali ora apparenti, il discorso si svolge più pacato e meglio ragionato di quel che sembri a prima vista, e forse meno deliberatamente *inattuale* di quel che, per eleganza di sconcertante paradosso, vorrebbe far credere. Certamente, consentire è assai difficile. Certamente, alcune tesi *tradizionalistiche* sono, come vogliono essere, veri pugni nell'occhio. Tuttavia gradita è la sorpresa di una lettura anticonformistica, che consente perfino di prender contatto, oggi, con un teologo che crede in Dio, senza nasconderlo, senza vergognarsene: un incontro ormai sempre più inconsueto. Il Dio in cui crede Heschel sarebbe forse un Dio tutto arcaicamente antico-testamentario, se il linguaggio e il pensiero dell'autore non fossero sensibili a influssi filosofici esistenzialistici, che ammorbidiscono durezze e intransigenze, aiutando chi legge. Serpeggia per tutta l'opera la polemica antipluralistica; vi domina la rivendicazione, più che monistica, monoteistica. Se si dovesse indicare una posizione tipicamente opposta, si potrebbe indicare la nota tesi di Max Weber sul neo-politeismo morale proprio dell'etica contemporanea. Il capitolo 13° (« Un Dio unico ») è il più significativo in tal senso, anche se alcuni paragrafi, per eccesso di concisi sottintesi, non ci sembrino chiari nelle loro intenzioni (per esempio: « Nessun rifiuto della pluralità », p. 119). Però la nozione di *filosofia della religione* da cui muove Heschel permette, vorremmo dire, un dialogo attuale: « La filosofia della religione non è filosofia di una filosofia, la filosofia di una dottrina, le interpretazioni di un dogma, ma la filosofia di eventi concreti, atti, intuizioni, di tutto ciò che è direttamente connesso con l'uomo religioso » (p. 63). Questa filosofia del concreto religioso colto nella vivezza dell'esperienza potrebbe preludere a un discorso (pluralistico) sulla molteplicità e varietà delle esperienze religiose: un sentiero distante dalla antica via maestra su cui Heschel vorrebbe persuaderci a camminare. Un sentiero stretto, forse; ma capace di portar lontano. In ogni caso, atto a consentire felici incontri con l'autore.

P. P.

Sociologia della religione è un grosso libro curato da Dario Zadra (Milano, Hoepli, 1969), nato da una idea eccellente: raccogliere « testi e documenti » di sociologia della religione, in una selezione di pagine significative, articolata in maniera da presentare panoramicamente i problemi principali di un ramo della sociologia felicemente sviluppato e sviluppantesi. Se l'idea originaria era buona, realizzarla non era facile, certamente. La « sociologia della religione », pur sotto la prevalente influenza di influssi in un primo tempo positivistici, si è trasformata (talvolta radicalmente) nell'accettare sollecitazioni e stimoli assai diversi. Messa davanti alla religione come mero fenomeno umano da studiare in sé e per sé, l'analisi si è chiesta che cosa sia questo *in sé*, quindi ha intravisto da un lato l'*a priori religioso*, dall'altro l'*esperienza religiosa*

come qualificazione caratterizzante l'umanità dell'uomo. I limiti stessi della sociologia, di fronte alla prospettiva rinnovata, si slargano fino a impedire di tracciare dei confini. Si può prescindere, per esempio, dal segnalare qualche indicazione di Dilthey? si può ignorare qualche passo essenziale della prima *Action* blondeliana o delle *Deux sources* bergsoniane? si può omettere qualche passo di C. G. Jung? Salendo più a monte, è lecito tralasciare Hegel e la Destra hegeliana, oppure, della Sinistra, decidere (è la decisione presa da ZADRA) di inserire Marx ma saltare Feuerbach? Dubbi di non facile soluzione. Non facciamo carico a Zadra di non averli risolti; oltre tutto, raramente sembra averne sospettata l'esistenza, a giudicare dalle sue Introduzioni. Possiamo, però, fargli colpa di non aver saputo realizzare almeno con la sufficiente diligenza la sua ottima idea. Gli si possono muovere, infatti, critiche a livello ben più modesto. Basti notare che le traduzioni sono spesso di seconda mano e non sempre danno conto del testo originale usato. Basti sottolineare che i criteri con cui le informazioni bibliografiche sugli autori scelti (Bellah; Durkheim; Fichter; Francis; Freud; Geertz; Kluckhohn; Leach; Le Bras; Leeuw; Lenski; Levy-Bruhl; Malinowski; Marx; Mauss; Merton; O'Dea; Otto; Parsons; Pope; Radcliffe-Brown; Schneider; Simmel; Sombart; Sorokin; Troeltsch; Wach; Weber; Wilson) sono compilate attestano scarsa consuetudine con gli autori stessi. Una antologia deve aiutare specialmente i lettori che siano ai primi approcci col tema; quindi ai lettori (italiani) di questa antologia bisognerebbe incominciare col fornire precise notizie sulle opere già tradotte di alcuni dei maggiori e minori «classici» selezionati. Qui, se i lettori si aspettano simili elementari ausili, cui avrebbero diritto, hanno un bell'aspettare; non c'è notizia che non sia imprecisa, ineguale, disordinata. Il volume va dunque relegato nel limbo delle buone occasioni sprecate.

P. P.

JURGEN HABERMAS è un continuatore della cosiddetta Scuola di Francoforte? È già lecito dubitarne, sebbene il giudizio possa essere prematuro e giovi dare tempo al tempo: Habermas ha da poco compiuto i quarant'anni. Ma si sa che i migliori discepoli non continuano le scuole: trasformandole, le distruggono o le soppiantano. Se volessimo fare dell'ironia un po' pesante, potremmo, con l'empietà di un maligno accostamento, ricordare che Aristotele non continuò l'Accademia ... A parte gli scherzi (autorizzati da quel tanto di accademico-addottrinato che si avverte nell'invincibile professorologia di certi ambienti universitari tedeschi e che risalta meglio alla luce delle vantate, asserite spregiudicatezze d'attualità), la *Logica delle scienze sociali* di JURGEN HABERMAS, ora chiaramente leggibile in una buona traduzione italiana (tr. di Gabriele Bonazzi, a cura di Enzo Melandri, con Introduzione di Antonio Santucci, Bologna, Il Mulino, 1970) induce a meditare sui propositi e sugli orientamenti dell'autore. Fino a che punto il libro si muove ancora dentro la problematica, dentro l'orizzonte, dentro il linguaggio della Scuola di Francoforte e per quanta parte ne è già fuori? La raccolta di saggi *Teoria e prassi della società tecnologica* edita da Laterza (Bari, 1969) già permette il dubbio; ma la lettura di questa *Logica delle scienze sociali* lo rafforza. A volere applicare una specie di contrappasso metodologico a T. W. Adorno e a M. Horkheimer, si potrebbe osservare che il loro *ambiguismo* dialettico, o dialettizzante, era anche difesa di intellettuali, scaltriti dall'esperienza di due dispo-

tismi con cui avevano dovuto fare i conti, quindi abituatisi a esprimere le loro idee con una polivalenza preoccupata di poter sempre condannare e sempre giustificare, di volta in volta, con argomentazioni sottili, più vicine ai *Discorsi duplici* che agli *opposti* hegeliani. Habermas, che appartiene a un'altra generazione e si è formato dentro altre strutture, alle prese con altre esperienze, non sembra pronto a mettere in ogni caso l'*escamotage* concettuale al servizio dell'ideologia; anzi, quando appare mal disposto verso le generalizzazioni delle filosofie della storia pronte a spiegar tutto e il contrario di tutto, consciamente o inconsciamente, è condizionato da una rivolta contro gli arabeschi verbali e le eleganze sofisticate dell'adornismo. Sarebbe troppo facile chiamare in causa, qui, un « complesso ». In questa prospettiva, a nostro sommesso parere, va letta la *Logica delle scienze sociali*, con cui HABERMAS sembra voler mettere ordine prima di tutto nei suoi stessi pensieri, in uno sforzo di chiarificazione integrale, che è un ripensamento di metodi, ma anche un confronto di opinioni ricevute dalla scuola di provenienza. Osservate con quanta attenzione, con quanta onestà perfino con quanta umiltà (nei limiti in cui tale virtù può essere esercitata da un discepolo della Scuola di Francoforte) vuole rendersi conto della lezione di Dilthey o di Rickert; con quanto rispetto ascolta Cassirer; con quanta attenzione si accosta a Gadamer. Fate che si allontani ancora un po' dai suoi parametri e perimetri abituali, fate che si metta a leggere con impegno alcuni maestri dei suoi maestri (pensiamo, per esempio, a Simmel, una rilettura per lui assai indicata) e fra qualche anno non lo riconoscerete più; vale a dire: potrete leggerlo con rinnovato, intero piacere, intenderlo in un'autonomia che, per ora, è solo potenziale. Con delicatezza assai più garbata della nostra, ANTONIO SANTUCCI, rallegrandosi dell'« atteggiamento molto aperto » di Habermas, alla fine della Introduzione a questa traduzione, senza parere, *en passant*, gli dà, per suo conto, il consiglio di prendere in esame il pragmatismo, che — egli spiega giustamente — « non è la filosofia *yankee* messa in caricatura da Lukács », ma « è stata una posizione che ha condotto molti positivisti a correggere o ad abbandonare le loro pregiudiziali scientistiche » (p. XXVIII). Ottimo suggerimento. Oltre tutto, abbeverarsi a fonti autentiche è la maniera migliore per guardarsi dagli inquinamenti. Speriamo che Habermas sappia seguire il consiglio. Non vorremmo che, continuando per questa strada, dovessimo, domani collocarlo fra Adorno e Parsons. Tutto sommato, per la stima che abbiamo di lui, ci dispiacerebbe.

P. P.

UGO SPIRITO, *Redattore responsabile*
Autorizz. del Tribunale di Firenze N° 977 del 19-2-1955
Stabilimento Tipografico già G. Civelli - Firenze

Associato all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

BIBLIOTECA SANSONI

Erwin Schrödinger Scienza e umanesimo. Che cos'é la vita?

introduzione di Giuliano Toraldo di Francia, pagine 222, L. 1.600

Due conferenze di uno dei personaggi chiave della rivoluzione della fisica contemporanea dedicate ai problemi della biologia e ai rapporti fra scienza e Umanesimo nelle quali si delinea un'idea rigorosa della scienza nel suo valore gnoseologico e sociale.

Karl Jaspers Ragione e antiragione nel nostro tempo

introduzione di Pietro Chiodi, pagine 110, L. 900

I temi fondamentali della meditazione del filosofo tedesco, nel confronto con due nuovi interlocutori: il marxismo e la psicanalisi. In entrambi, Jaspers riconosce la profonda tensione dell'uomo alla liberazione. Ma questa non può mai divenire "impulso a liberarsi dalla libertà", e tradursi quindi in un rifiuto dei valori su cui si è costituita la civiltà, in un abbandono della ragione.

SANSONI EDITORE

STUDI INTERNAZIONALI DI FILOSOFIA

II, Estate-Autunno 1970

SOMMARIO

Studi su Berkeley:

Kant and Berkeley's « Idealism », DÉSIRÉE PARK, p. 3.

Berkeley and Lenin's Criticism of Empirio-Criticism, DÉSIRÉE PARK, p. 11.

George Berkeley's Unique Arguments about God, PAUL J. OLSCAMP, p. 29.

Kunst und Philosophie, CLAUDE PIGUET, p. 49.

Science and Responsibility. Part Two: The Problem of Science and Responsibility in Practical Life, ANDRÉ MERCIER, p. 65.

Une lettre inédite de Friedrich von Hügel à William James, MAURICE NÉDONCELLE, p. 117.

Dewey: Individuality as a Mark of Non-value, EDWARD F. PETROWSKI, p. 131.

Der moderne Kritizismus, HENRI LAUENER, p. 135.

The Aesthetics of Homer, ROCCO MONTANO, p. 149.

Congressi e Convegni:

Report on the University of Delaware Symposium concerning the Philosophy and History of Art, JERÔME TOVO, p. 163.

A Report on Recent Conferences on Islamic Philosophy in North America, PARVIZ MOREWEDGE, p. 167.

Rassegna di libri:

Th. J. Tracy, Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle, ANTHONY PREUS, p. 175.

P.-M. Schuhl, L'Imagination et le Merveilleux, ANDRÉ BLANC, p. 178.

P. Wust, Gesammelte Werke, JOHANN KECKEIS, p. 179.

« FILOSOFIA », Piazza Statuto 26, 10144 Torino.

UNA BIBLIOTECA PER TUTTI

"Biblioteca Sansoni" / Una collezione "classica" di opere di storia, filosofia, estetica, critica letteraria, economia, sociologia, scienza e storia della scienza, che si distingue per l'impegno con cui affronta i temi fondamentali della cultura moderna e insieme offre a tutti la possibilità di formarsi ad un prezzo economico la biblioteca ideale.

3 testi di Ugo Spirito

MACHIAVELLI E GUICCIARDINI

nuova edizione accresciuta, pagine 214. L. 1.400

Aggiornata con due nuovi recenti studi, un'opera "classica" di Ugo Spirito che - di contro alla tradizionale, retorica contrapposizione delle concezioni di Machiavelli e di Guicciardini - propone una originale interpretazione delle connessioni del loro pensiero.

IL CORPORATIVISMO

nuova edizione, pagine 492. L. 2.600

In un unico volume i tre libri che Spirito scrisse sul Corporativismo negli anni intorno al 1930: un testo che vuole conservare il significato originario, offrendosi al lettore come "documento".

IL COMUNISMO

nuova edizione accresciuta, pagine 442. L. 2.500

Le riflessioni di un filosofo, compiute in quarant'anni di studio e su esperienze dirette nell'Unione Sovietica e nella Cina popolare.

SANSONI EDITORE

SPEDIRE a:

Casa Editrice Sansoni

Viale Mazzini, 46
50132 FIRENZE

☐ Gradirei ricevere il vostro catalogo illustrato

☐ Gradirei essere costantemente informato sulle vostre novità librarie

Nome e indirizzo

RIVISTA DI FILOSOFIA

SOMMARIO

N. 2 - 1970

ARTICOLI

G. R. Carrió - Principi di diritto e positivismo giuridico pag. 127

E. Randone - Bonhoeffer e la metafisica . . . . . » 149

E. Lecaldano - La *fallacia naturalistica* e l'etica inglese del Novecento . . . . . » 191

NOTE E DISCUSSIONI

P. Casini - Teoria e storia delle rivoluzioni scientifiche secondo Thomas Kuhn . . . » 213

RECENSIONI

M. L. Dalla Chiara Scabia, *Modelli sintattici e semantici delle teorie elementari* (G. Lolli). - J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica* (L. Ceppa). - J. Van Den Heuvel, *Voltaire dans ses contes* (W. Tega) . . . » 219

NUOVI LIBRI

R. Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité - I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (a cura di G. Giannantoni). - *British Moralists, 1650-1800* (a cura di D. D. Raphael). - N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic* . . . . . » 228

PANORAMA DELLE RIVISTE . . . . . » 234

LIBRI RICEVUTI . . . . . » 236

TAYLOR EDITORE TORINO

STORIA ANTOLOGICA DEI PROBLEMI FILOSOFICI

diretta da Ugo Spirito

Lo scopo che la collana si propone è di spostare, nei limiti del possibile, il compito dell'interpretazione della storia della filosofia dall'autore dell'opera storiografica al lettore, lasciando parlare gli stessi filosofi con l'esattezza del loro pensiero.
I criteri seguiti sono stati tutti ispirati alla necessità di escludere, possibilmente, ogni intervento che, per la sua stessa natura, indicasse una decisa presa di posizione speculativa.
Le introduzioni alle varie parti di ogni volume si propongono di dare un quadro il più possibile completo delle teorie riguardanti i singoli problemi e perciò integrano la parte antologica con riferimenti ai filosofi non antologizzati ed eventualmente con brevi ma significative citazioni. Inoltre sommari cenni biografici e bibliografie essenziali aiutano il lettore ad approfondire la propria ricerca.

Novità:

POLITICA

a cura di Francesco Valentini
Vol. II. pagine 800. L. 12.000

Sommario: *L'Illuminismo:* La politica ragionevole - Vico e Montesquieu - Hume - Rousseau - Bentham. *Dopo l'Illuminismo:* Fichte e Humboldt - Hegel - Pensatori controrivoluzionari - Constant e Staël - Tocqueville - Socialismo non marxistico - Comte - Marx - Pensatori politici del Risorgimento italiano - Stuart Mill e Spencer. *Verso l'età nostra:* Sviluppi del liberalismo - Nazionalismo e fascismo - Sviluppi del marxismo. Indice dei nomi.

Piano dell'opera:

TEORETICA

2 volumi a cura di Carmelo Lacorte, Italo Cubeddu e Giorgio Baratta
I. pagine 1304. L. 16.000
II. pagine 1300. L. 16.000

RELIGIONE

a cura di Mario Miegge
pagine 1320. L. 16.000

MORALE

2 volumi I. a cura di Augusto Guerra e Antimo Negri, II. a cura di Antimo Negri
I. pagine 926. L. 14.000
II. pagine 920. L. 14.000

ESTETICA

a cura di Armando Plebe
pagine 572. L. 12.000

POLITICA

2 volumi a cura di Francesco Valentini
I. pagine 806. L. 12.000
II. pagine 800. L. 12.000

SANSONI EDITORE

Opere complete di Giovanni Gentile

55 volumi formato cm. 140×220, rilegati in tutta tela, con fregi in oro.

OPERE SISTEMATICHE

* 1-2.	Sommario di Pedagogia. Vol. I: Pedagogia generale.	L. 2500
	Vol. II: Didattica.	L. 2500
* 3.	Teoria generale dello spirito come atto puro.	L. 2500
* 4.	I fondamenti della filosofia del diritto.	L. 2000
* 5-6.	Sistema di logica come teoria del conoscere. Vol. I.	L. 2500
	Vol. II.	L. 4000
* 7.	La riforma dell'educazione.	L. 2000
* 8.	La filosofia dell'arte.	L. 3000
* 9.	Genesi e struttura della società.	L. 2000

OPERE STORICHE

* 10.	Storia della filosofia (dalle origini a Platone: inedita).	L. 3500
* 11.	Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla.	L. 4000
* 12.	I problemi della Scolastica e il pensiero italiano.	L. 3500
* 13.	Studi su Dante.	L. 3500
* 14.	Il pensiero italiano nel Rinascimento.	L. 5000
* 15.	Studi sul Rinascimento.	L. 5000
* 16.	Studi vichiani.	L. 6000
* 17.	L'eredità di Vittorio Alfieri.	L. 3500
* 18-19.	Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi (voll. 2 ind.).	L. 4000
* 20-21.	Albori della nuova Italia (voll. 2).	L. 6500
* 22.	Vincenzo Cuoco. Studi e appunti.	L. 3000
* 23.	Gino Capponi e la cultura toscana del secolo XIX.	L. 5000
* 24.	Manzoni e Leopardi.	L. 2500
* 25.	Rosmini e Gioberti.	L. 3000
* 26.	I profeti del Risorgimento italiano.	L. 2000
* 27.	La riforma della dialettica hegeliana.	L. 3000
* 28.	La filosofia di Marx.	L. 1500
** 29.	Bertrando Spaventa.	
* 30.	Il tramonto della cultura siciliana.	L. 3500
* 31-34.	Le origini della filosofia contemporanea in Italia.	
	Vol. I - *I platonici*, pp. XII-428.	L. 3000
	» II - *I positivisti*, pp. IV-420.	L. 3000
	» III - *I neokantiani e gli hegeliani*, parte 1, pp. VIII-380.	L. 3000
	» III - *I neokantiani e gli hegeliani*, parte 2, pp. IV-358.	L. 3000
* 35.	Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia.	L. 3500

OPERE VARIE

* 36.	Introduzione alla filosofia.	L. 2000
* 37.	Discorsi di religione.	L. 1800
* 38.	Difesa della filosofia.	L. 2500
** 39.	Educazione e scuola laica.	
** 40.	La nuova scuola media.	
** 41.	La riforma della scuola in Italia.	
* 42.	Preliminari allo studio del fanciullo.	L. 2500
** 43.	Guerra e fede.	
** 44.	Dopo la vittoria.	
** 45-46.	Politica e cultura (voll. 2).	

FRAMMENTI

47-48. Frammenti di estetica e di teoria della storia (voll. 2).
49-50. Frammenti di critica e storia letteraria (voll. 2).
51-52. Frammenti di filosofia (voll. 2).
53-55. Frammenti di storia della filosofia (voll. 3).

EPISTOLARIO

* 1-2.	Carteggio Gentile-Jaja (voll. 2).	L. 10000
** 3.	Carteggio Gentile-Maturi	

* Opere pubblicate. ** Opere d'imminente pubblicazione.